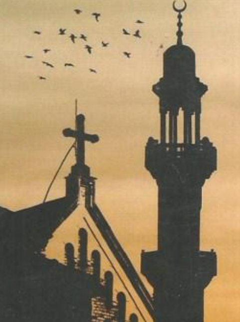
الإسلام و علمانية الدولة



عبد الله أحمد النعيم

ميريت

تعريف موجز

- من مواليد قرية المغاوير، غرب شندي، السودان- عام ١٩٤٦.
- درس المرحلة الأولية والمتوسطة بمدنية عطبرة، والمرحلة الثانوية بمدرسة الأحفاد بأمدرمان، وتخرج من كلية القانون بجامعة الخرطوم عام ١٩٧٠.
- حصل على الماجستير في القانون العام من جامعة كيمبردج بانجلترا عام ١٩٧٣ والدكتوراه في القانون الجنائي المقارن من جامعة إدنبرة باسكتلنده عام ١٩٧٦.
- عمل محاضرا ثم أستاذ مشارك بكلية القانون بجامعة الخرطوم من عام ١٩٧٦ إلى عام ١٩٨٥.
- عمل أستاذا زائرا بجامعات كلفورنيا بلوس انجلس بالولايات المتحدة (١٩٨٦-١٩٨٧)، وساسكاتشوان بكندا (١٩٨٨-١٩٩٠) وابسالا بالسويد (١٩٩١-١٩٩٢).
- تولى منصب المدير التنفيذي لمنظمة أفريكا ووتش لحقوق الانسان وكان مقرها مدينة واشنطن بالولايات المتحدة (١٩٩٣-١٩٩٥).
- يشغل حاليا منصب أستاذ القانون بجامعة أموري بمدينة أتلانتا بالولايات المتحدة.
- قام بتأليف ثلاثة كتب، وتحرير عشرة كتب أخرى، وتاليف سبعين مقالا علميا، كلها باللغة الإنجليزية، كما قام بترجمة كتابين، وصدر له ثلاثة كتب باللغة العربية، وهي: القانون الجنائي السوداني (١٩٨٥)، الأبعاد الثقافية لحقوق الانسان في الوطن العربي (١٩٩٣)، ، ونحو تطوير التشريع الإسلامي (١٩٩٤). كما صدر له ترجمة بالعربية لرواية طائر الشوم للدكتور فرانس دينق (١٩٩١).

الإسلام وعلمانية الدولة

الإسلام وعلمانية الدولة

د. عبد الله أحمد النعيم

الطبعة الأولى ٢٠١٠.

(c) دار ميريت

٦ (ب) شارع قصر النيل، القاهرة

تليفون / فاكس: ٢٥٧٩٧٧١٠ (٢٠٢)

www.darmerit.org

merit56@hotmail.com

الغلاف: أحمد مراد

المدير العام: محمد هاشم

رقم الإيداع: ٢٠١٠/٢٢٣٦

الترقيم الدولي: 978-977-351-511-8

* تكلفت دار ميريت بجميع تكاليف طباعة و نشر هذا الكتاب، ولم تساهم أى جهة أخرى فى ذلك.

د. عبد الله أحمد النعيم

الإسلام وعلمانية الدولة

دار ميريت
القاهرة ٢٠١٠

تقديم

أول ما أبدأ به هو تقرير أن ما أقول به في هذا الكتاب هو على مسؤوليتي الشخصية، وهو من ديني الذي أحاسب عليه أمام الله وأتحمل تبعاته بين الناس. فكل ما أقول هنا صراحة أو ضمنا، وما يتبع من تداعيات ودلالات، هو أصالة عن نفسي فقط ولا ينسب إلى أي شخص أو جماعة في أي مكان. وعلى التحديد، فلا تعود أي مسؤولية قانونية أو أدبية على من عاونوني في البحث والإعداد لهذا الكتاب لأني المسؤول الوحيد عما ورد فيه من أقوال وجميع تداعياتها وتبعاتها.

وثاني ما أود إيضاحه منذ الوهلة الأولى يتعلق بموضوع هذا الكتاب حتى لا أدع مجالاً لسوء الفهم. فلا بأس أبداً أن يعارضني الناس، وحتى لو أجمعوا على ذلك، ما دام ذلك على أساس حقيقة ما أقول وليس بسبب اللبس فيما أقول لتقصيري في التحديد والإيضاح. يمكن إجمال ما أدعو إليه في هذا الكتاب كما يلي:

– إن للشريعة الإسلامية مستقبل جوهري في المجتمعات الإسلامية لكنه ليس بمعنى تطبيق أحكامها كشريعة دينية من خلال القانون والسياسة العامة للدولة. لأن اعتماد القوانين والسياسيات العامة يجب أن يستند على تسبيب وتأسيس موضوعي يتيح لجميع المواطنين، المسلم منهم وغير المسلم، وعلى إختلاف معتقداتهم الدينية والفلسفية أن يناقشوه ويقدموا ما يرونه من مقترحات وبدائل ذات صلة. فالمسؤولية الدينية إنما تجب على المسلم الذى يحاسب عليها أمام الله، بينما يجب أن تقوم جميع أعمال الدولة على المواطنة الكاملة بلا أدنى تميز على أساس الدين أو الجنس أو العنصر.

– يمكن تضمين بعض أحكام الشريعة الإسلامية في التشريعات المدنية الحديثة بشرط أن يكون أساس الالتزام بتلك القواعد يرجع إلى تضمينها في

قانون صدر عن السلطة التشريعية للدولة وليس استنادا إلى القداسة الدينية للشريعة.

– أنني أدعو في هذا الكتاب إلى عدم تطبيق أحكام الشريعة من قبل الدولة باعتبارها شريعة دينية، مع التسليم باستمرارية تأثير الشريعة على السياسة ودورها في تأسيس قيم المجتمع وتنشئة الأطفال ومسار العلاقات الاجتماعية، وهو يستلزم ضرورة تطوير فهم المسلمين لأحكام الشريعة الإسلامية في ما يتعلق بأمور السياسة والاجتماع في إطار المجتمعات المعاصرة. غير أن هذا الكتاب لا يعالج هذا الجانب من الموضوع.

– رغم مخالفة هذه الأطروحة للفهم الشائع عن علاقة الدين بالدولة (سواء بجمعهما، كما يقول الإسلاميون، أو إقصاء الدين عن الحياة العامة، كما يقول دعاة المرجعية اللادينية) فإني مهتم كل الاهتمام بالتأسيس الإسلامي لهذه الأطروحة. كما أني أرى أن العلمانية، بالفهم الذي أقدمه في هذا الكتاب، هي حقيقة ما كان عليه حال المسلمين منذ انتقال النبي، عليه الصلاة والسلام، إلى الرفيق الأعلى، وأن فكرة الدولة الدينية الإسلامية هي بدعة ظهرت في مرحلة ما بعد الاستعمار منذ أواسط القرن العشرين وعلى أساس الفهم الأوروبي للدولة والقانون.

وأود الإشارة إلى أن الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب هي ضرورة الفصل المؤسسي بين الشريعة الإسلامية وأجهزة الدولة، رغم العلاقة العضوية واللازمة بين الإسلام والسياسة لدى المجتمعات الإسلامية. فالطرف الأول من هذه العبارة يؤشر نحو ما يسمى العلمانية في المصطلح الشائع، بينما يوحي الطرف الثاني بالمعنى المضاد لذلك. وهذه الجدلية الدائمة هي جزء من الأطروحة المقدمة للنقاش هنا، بأن العلاقة بين الدين والدولة والمجتمع تقوم على أساس الحوار والتفاوض المستمر في الإطار الخاص بكل مجتمع، وليس بفرض صيغة محددة، سواء كان ذلك بدعوى الفصل الكامل أو الجمع القاطع بين الدين والدولة. وإن معالجة جدلية الفصل بين الإسلام والدولة مع الربط والضبط لاستمرار العلاقة بين الإسلام والسياسة إنما تكون من خلال التفاعل الاجتماعي الإيجابي على مدى الزمن، لا بمحاولة فض التعارض بصورة فورية من خلال التحليل النظري.

فمن الضروري النظر لعلاقة الدين بالدولة من ناحية، وبالمجتمع والسياسة من ناحية أخرى في الإطار التاريخي لكل مجتمع على حدة، والابتعاد عن تصور تعريف شامل وعام لهذه العلاقة يطبق على جميع المجتمعات الإنسانية. وبعبارة أخرى، فإن الغاية هي تأسيس وتوثيق القول بأن الدولة الوطنية المعاصرة لا تقدر على تطبيق الشريعة الإسلامية كقانون عام أو أساس للسياسات الرسمية، ولا ينبغي لها أن تحاول ذلك، غير أن هذا لا يعني إقصاء الشريعة عن الحياة العامة أو إسقاط دورها وأثرها على السياسات العامة للمجتمع.

وتفاديا لما قد يصرف القارئ عن حقيقة ما أقول به، أقول هنا، وأكرر أكثر من مرة فيما بعد، لقد استخدمت مصطلح "علمانية الدولة" في هذا الكتاب لتمييز ما أقول عن العلمانية كفلسفة عامة للحياة من غير اعتبار للمرجعية الدينية من ناحية. فالفهم الشائع لدى المسلمين عامة أن مفهوم العلمانية دائما يعني العداء للدين، أو على الأقل إقصائه عن الحياة العامة للمجتمع. ولتفادي مضار هذا التعميم المضلل، فأرجو أن يلاحظ القارئ أن صفة "العلمانية" تلحق بالدولة لا بالمجتمع. كما استخدم عبارة "الدولة العلمانية" أو "علمانية الدولة" لأميز ما أقول عن دعوة بعض الجماعات الإسلامية للدولة المدنية وهم يقصدون بذلك فهمهم للدولة الإسلامية التي تكتسب صفة "المدنية" من أن القائمين عليها ليسوا من رجال الدين (القساوسة) كما في المفهوم المسيحي.

كما أن الحديث عن الدولة العلمانية – حيث تلحق صفة العلمانية بالدولة وليس بالمجتمع – يُمكن من النظر والمقارنة بين المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي يستخدم بعضها هذا المصطلح، كما نجد في السنغال وإندونيسيا وأواسط آسيا مثلا. كما أن مصطلح "الدولة العلمانية" مفهوم في باقي أنحاء العالم باعتباره تحديداً لصفة الدولة وليس تحديداً لصفة المجتمع.

والتعريف التطبيقي لمفهوم الدولة العلمانية في هذا الكتاب هو أنه المبدأ العام لتنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة بما يضمن مقتضيات الحكم الدستوري، والتعددية الدينية والمذهبية، والاستقرار السياسي والتنمية، في الإطار المحدد للمجتمع المعين حسب تكوينه الثقافي والعرقي وظروفه الاقتصادية والسياسية الفعلية. غير أن هذا التركيز على خصوصية هذه العلاقة بين الدين والدولة لكل مجتمع لا يعني أن كل علاقة مزعومة بين

الدين والدولة مقبولة وعملية؛ إذا كانت لا تحقق التوازن بين امتناع تطبيق الشريعة بواسطة أجهزة الدولة كقانون أو سياسة عامة، من جهة، وامتناع إبعاد الشريعة عن مجالات الحياة العامة للمجتمع، من الجهة الأخرى. إلا أن هذه الموازنة تأتي من خلال الممارسة العملية، وليس فقط بالتنظير الأكاديمي حول هذه المفاهيم. لهذا، فانا مهتم بوسائل التوعية الشعبية لإشاعة هذا الفهم للعلاقة بين الدين والدولة من ناحية، والدين والمجتمع من ناحية أخرى، تماماً كما أهتم بالتحليل والتوثيق لأطروحتي الأساسية حول طبيعة هذه العلاقة.

التفاوض حول علمانية الدولة في المنظور المقارن

ولعله مما يعين في بيان أن علمانية الدولة بالمعنى المقدم في هذا الكتاب لا تعني إقصاء الدين عن الحياة العامة للمجتمع، أن نلاحظ أولا أنه لا ينبغي الإصرار على تعريف ضيق وغير واقعي لعلمانية الدولة بأنها الفصل الصارم والمتشدد في كل ما يتعلق بعلاقة الدولة بالدين، ثم إثارة المعارضة لذلك الفهم كأنه يعني امتناع أي نوع أو درجة من تنظيم وضبط العلاقة بين الدين والدولة. فذلك التعريف المتطرف لا ينطبق حتى على الدول الغربية التي نصفها بالعلمانية. فبدلا من مطاردة ذلك السراب من الأجدى مناقشة مفهوم علمانية الدولة كما هو مفهوم ومطبق حقا في المجتمعات المختلفة، كل في إطاره الخاص به. فعندما نرى التجارب المختلفة من هذا المنظور، سنجد أن كل المجتمعات تتفاوض حول علاقة الدين بالدولة في المسائل المتنوعة في مراحل زمنية مختلفة، بدلا من تطبيق مفهوم جامد أو نموذج صارم للعلمانية. ولإلقاء الضوء على عملية التفاوض هذه من خلال الدراسة المقارنة، سأبدأ أولا بالعرض الموجز للتجارب التاريخية لعدد من الدول الغربية لبيان أن مفهومها لعلمانية الدولة هو في الحقيقة مفهوم مشروط ومتنازع عليه من الناحية النظرية والعملية في الإطار المحلي لكل حالة. فكما سيظهر من هذا العرض فإن علاقة الدين بالدولة لم تكن فقط نتاجاً عضوياً لتاريخ وثقافة كل مجتمع بل ظلت كذلك خاضعة للمراجعة وإعادة الصياغة في كل مكان، ومن وقت لآخر. إلا أن مدخل النظر إلى مفهوم علمانية الدولة من خلال التفاوض في الإطار المحلي لا يعني عدم إمكانية التعرف على بعض المبادئ العامة المتصلة

بهذا المفهوم في التجارب المختلفة. كذلك لا يعني هذا أن تبعات هذا المفهوم هي من خصائص كل مجتمع ولا علاقة لها بالمجتمعات الأخرى. فمن الضروري والممكن - في تقديري - أن نتعرف على فهم محدد بالقدر الكافي لمفهوم علمانية الدولة وتبعاته من خلال التحليل المقارن للتجارب المختلفة في سعينا لتعريف مفهوم علمانية الدولة لمجتمعاتنا الإسلامية.

ففي حالة إنجلترا، مثلاً، لا تزال الكنيسة الإنجليكية هي الدين الرسمي للدولة، ويمكن متابعة هذه العلاقة منذ بدايات هذه الكنيسة في القرن السادس عشر الميلادي. فعندما رفض البابا إبطال زواج "هنري الثامن" من "كاثرين" استولى الملك على الكنائس في إنجلترا.[1] وأعلن فصل بريطانيا عن سلطة البابا بموجب قانون عام ١٥٣٤، واستولى على ثروات وعقارات ومزارات الكنيسة الكاثوليكية في إنجلترا، مما أدى إلى إضعاف نفوذها السياسي. واستمر النزاع بين الكاثوليك والبروتستانت بعد وفاة الملك "هنري الثامن" حتى أكدت الملكة إليزابيث الأولى أن البروتستانتية أو "الإنجليكية" هي الدين الرسمي للدولة، وفرضت هيمنة الدولة على هذه الكنيسة عام ١٥٥٩.

ورغم أهمية اعتماد الكنيسة الإنجليكية ديناً رسمياً للدولة، فقد بدأت عملية الهيمنة الدينية الثقافية في الانحسار بعد انفصال الدولة عن نفوذ البابا. وخلال القرون التالية انتفعت الدولة من تأسيس الكنيسة الإنجليكية، كما قامت من جانبها بدعمها. فقامت الدولة بفرض المسيحية الإنجليكية واضطهاد المسيحية "الكاثوليكية" خلال القرن السابع عشر، فصدرت قوانين عامي ١٦٦١ و١٦٧٣ التي حرمت المشاركة السياسية والدراسة الجامعية على كل من لا ينتمي إلى الكنيسة الإنجليكية. ولكن مع بدايات القرن التاسع عشر بدأت هيمنة الكنيسة الإنجليكية تضعف، ومع ذلك لم تمنح الدولة الحقوق السياسية لغير أعضاء الكنيسة الإنجليكية حتى عام ١٨٢٤. وتم بعد ذلك السماح للكاثوليك واليهود بالمشاركة في الحياة السياسية، حتى تأسيس التسامح الديني مع نهاية القرن التاسع عشر.

وقد كانت تلك التحولات هي إقرار فعلي بعجز الدولة عن فرض الولاء الديني بين أفراد المجتمع وطوائفهم. وخلال القرن التاسع عشر تكونت عدد من الفرق التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة ولكنها لم تجد القوة السياسية الكافية، ثم انحسر نفوذ هذه الفرق خلال القرن العشرين، ربما لأن القضية (أي نفوذ الكنيسة الإنجليكية) لم تعد بالأهمية السياسية السابقة. وعلى

الرغم من أنها ظلت الدين الرسمي للدولة فإن علاقة الكنيسة الإنجليكية بالدولة أصبحت رمزية وطقوسية فقط. ومع نهايات القرن العشرين لم تعد الدولة داعية للكنيسة الإنجليكية أو تحاول التضييق على أصحاب الديانات الأخرى. وهكذا فإن موقف الدولة البريطانية اليوم هو دعم التنظيمات الدينية بصورة عامة من غير تحيز لدين معين.

ورغم تنامي ملامح التعددية الدينية في علاقتها مع الدولة، فإن بعض التبعات القانونية والثقافية للعلاقة الوثيقة السابقة لا تزال باقية. فمثلا تقوم الملكة بتعيين الأساقفة (Bishops)، كما أن الأساقفة وكبار رجالات الكنيسة الإنجليكية أعضاء في مجلس اللوردات، وهو جزء من الجهاز التشريعي. ومن الناحية القانونية تحمي الدولة معتقدات المسيحية الإنجليكية ضد الإهانة والتدنيس، ولكنها لا تقدم نفس الحماية للمعتقدات الدينية الأخرى. ولا يزال قانون الكنيسة الإنجليكية جزءاً من النظام القانوني الإنجليزي العام وله نفاذ القانون أمام المحاكم الإنجليكية. ويحق للكنسية الإنجليكية إجازة اللوائح التي يصادق عليها البرلمان، فتصبح سارية كأي تشريع صادر عن البرلمان في حق الكنيسة، ولكن لا يحق للبرلمان تعديل النص، الذى يُرفع إليه من الكنيسة. وهكذا ومع بدايات القرن الحادي والعشرين فالكنيسة الإنجليكية تتعاون مع الدولة في خدمة دور الدين في الحياة العامة، كما أن الوضع الخاص للكنيسة الإنجليكية يعني اعتراف الدولة بعلاقة الدين بالحياة العامة.

ومع القبول الشائع لهذه العلاقة بين الدين وعلمانية الدولة، هناك بعض التوتر والغموض بالنسبة للتعليم، مثلا، فإن الدولة تتبني سياسة تعليمية شبه محايدة في المناهج القومية حيث تحتفظ الكنسية الإنجليكية بحق الفيتو في أمور المناهج التعليمية، بينما يمنع قانون الإصلاح التعليمي لعام ١٩٨٨ اعتماد دين بعينه من خلال المناهج التعليمية. وفي تمويل الدولة للمؤسسات التعليمية الدينية فالنصيب الأكبر يكون للمؤسسات التابعة للكنيسة الإنجليكية والكاثوليكية، مع تمويل إضافي للمدارس البروتستانتية واليهودية. ولكن هناك معارضة لأي تمويل من الدولة للمؤسسات التعليمية الدينية لأنه يصنف ويقسم التلاميذ على أساس الدين.

وفي السويد تصاعدت المطالبة بتوحيد البلاد حول العقيدة اللوثرية (البروتستانتية) في القرن السادس عشر، وتم اعتماد الكنيسة اللوثرية الدين الرسمي للسويد عام ١٥٩٣.[٢] وتواصل التركيز على ارتباط المواطنة

السويدية والعقيدة اللوثرية طوال القرنين السابع والثامن عشر. وجاءت التغيرات مع ازدياد التصنيع وتنامي المدن وظهور الحركات الليبرالية والاشتراكية خلال القرن التاسع عشر. وعلى الرغم من أن القانون الصادر عام ١٨٠٩ سمح للسويديين بمغادرة الكنيسة وتنظيم جماعات مستقلة للعبادة، فإن ذلك لم يطبق عملياً حتى عام ١٨٦٠، وفقط للجماعات المسيحية وبموافقة الملك. وتوالى التحول لصالح التعددية الدينية منذ أواسط القرن العشرين، مثل اعتماد قانون الحرية الدينية لعام ١٩٥١، كما وضع نص لحماية هذه الحرية في الدستور في عامي ١٩٧٤ و١٩٧٦.

وقد كانت هناك مظاهر كثيرة لدور الكنيسة اللوثرية كالدين الرسمي للدولة في السويد. فقد كان الملك هو رئيس الكنيسة وهو الذي يعين الأساقفة ورئيسهم. كما أن الدولة كانت تجمع الضريبة التي تدفع منها رواتب القساوسة، الذين كانوا يقومون بحفظ وترتيب إحصائيات السكان. وكذلك كانت سلطة البرلمان في التشريع تشمل إصدار القوانين التي تطبق على الكنيسة. وهكذا كانت الكنيسة اللوثرية تتمتع بنفوذ هائل في السويد، ولكنها كانت أيضاً تفتقر إلى الاستقلال التام عن الدولة. ولم تتغير هذه العلاقة حتى العقد الأخير من القرن العشرين، ابتداء بحرمان الكنيسة من وظيفة حفظ سجلات السكان عام ١٩٩١. وفي عام ٢٠٠٥ تم تكوين لجنة قومية لدراسة العلاقة بين الدولة والكنيسة، وكان من أهم توصيات هذه اللجنة، العمل على صيانة استقلال الكنيسة عن الحكومة الوطنية والمحلية والمساواة بين المذاهب الدينية المختلفة. كما تم تحقيق الفصل القانوني بين الكنيسة اللوثرية والدولة بإخراج قوانين الكنيسة من النظام القانوني السويدي واختيار المجلس الأعلى للكنيسة لقيادة الكنيسة.

وهكذا حققت السويد ما حققته إنجلترا من اعتماد للتعددية الدينية والفصل بين الكنيسة والدولة، إلا أن ذلك تم في السويد بطرق قانونية أكثر مما حدث في إنجلترا، حيث تم التحول من خلال العرف المتبع بدلا من التشريع. وعلى الرغم من اختلاف الحالتين، فلا شك في حقيقة علمانية الدولة في إنجلترا والسويد.

وتمثل فرنسا نموذجاً ثالثاً ومختلفاً إذ إن الفصل بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة هو التقليد الثابت منذ الثورة الفرنسية. ويسمى النموذج الفرنسي لايستي (Laiciate) لتأكيد التزام الدولة بتنمية منظومة القيم الوطنية المدنية

بالإضافة إلى حياد الدولة تجاه الدين.[٣] وكانت بداية الفصل الصارم بين الكنيسة والدولة عام ١٧٩٥ بمنع تمويل الدولة للمناشط والمؤسسات الدينية أو الاعتراف بالوظائف الدينية. ثم بدأت السلطات المدنية في التحكم في مناشط القساوسة والحياة الدينية. ووجهت هذه الخطوات في البداية تجاه الكنيسة الكاثوليكية ثم تم تطبيقها على الكنائس البروتستانتية واللوثرية، وكذلك على الديانة اليهودية. وبذلك أصبحت هذه الديانات الأربع معترفاً بها رسمياً وصاحبة موقع خاص طوال القرن التاسع عشر، وشمل ذلك امتيازات وضمانات قانونية للقساوسة ودفع مرتباتهم والوضع القانوني الخاص لممتلكات الكنيسة. وكذلك تواصل الجدل العام طوال القرن التاسع عشر بين دعاة العودة إلى النظام القديم لنفوذ الكنيسة والمعارضين لذلك. وبنهاية القرن التاسع عشر غلب التيار المتشدد في عدائه للكنيسة الكاثوليكية.

وفي عام ١٩٠٥ صدر القانون، الذي لا يزال سارياً حتى اليوم، والذي يضمن حرية الاعتقاد والممارسة الدينية العلنية، لكنه ألغى الدور الخاص للكنائس المعترف بها. وبذلك تحولت الكنائس من مؤسسات عامة إلى ما يشبه القطاع الخاص. نصت المادة ٤ من قانون ١٩٠٥ على حق الجماعات الدينية في تكوين جمعيات ثقافية تنتقل إليها ملكية عقارات الكنيسة. ومع إمكانية تمويل الدولة للمناشط الخاصة، فلا يجوز تقديم أي تمويل رسمي للكنيسة، ما عدا بعض الاستثناءات لصالح الآثار القومية التاريخية. وعارض البابا تلك التغيرات في الوضع القانوني للكنيسة، وفضلت الكنيسة الكاثوليكية ممارسة نشاطها تحت الحماية الدستورية لحرية التنظيم والاجتماع بدلاً من التسجيل كمنظمات ثقافية. كما التزمت الدولة من جانبها بتوفير الخدمات اللازمة لممارسة حقوق الاعتقاد والتعبد في المواقع التي لا يستطيع المقيمون فيها التحرك بحرية، مثل السجون والمستشفيات والثكنات العسكرية وبعض المعاهد التعليمية. وهكذا رغم أن القانون لم يمنح أية ديانة ميزة خاصة على غيرها، فقد ظل من الممكن للحكومة إصدار التشريعات التي تحقق بعض الامتياز لدين أو لآخر.

وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى عاودت فرنسا علاقتها الدبلوماسية مع الفاتيكان. وفي عام ١٩٢٤ سمحت للكنيسة الكاثوليكية بإنشاء منظمات دينية بموجب استثناء خاص، كما سمحت للتنظيمات الخاصة بمواصلة

أنشطتها الدينية في حدود القانون والنظام العام، وأجازت لكل الجماعات الدينية المشروعة الحصول على التمويل فقط من خلال تبرعات الأفراد. وتنعكس الترتيبات الخاصة بعلاقة مؤسسات الدولة بالتنظيمات والجماعات الدينية في الكثير من المجالات العملية اليومية كالتعليم وتنظيم العمالة والاستحقاقات المالية للتأمين الاجتماعي.

ومن التحديات الكبرى التي تواجه النظام الفرنسي تزايد التنوع الديني في الآونة الأخيرة. فقد تمتعت الديانة البروتستانتية واليهودية بتنظيم علاقتها بالدولة منذ أوائل القرن العشرين. وعلى الرغم من أن أعداد المسلمين قد تزايدت حتى بلغت الأربعة مليون مسلم، مما يجعلها الجماعة الدينية الثانية في البلاد بعد الكاثوليك، فإنهم لا يمتلكون تنظيماً مركزياً في فرنسا، ويؤدون أغلب شعائرهم الدينية في مواقع مؤقتة وغير منظمة. وبخلاف مواقف باقي الدول الأوروبية التي اعتمدت سياسة التعددية الدينية والتسامح، فإن فرنسا قد اتخذت موقفاً متشدداً في فهمها للعلمانية. ولكن يجب أن نلاحظ وجود تعريفات متنوعة ومتفاوتة لمفهوم العلمانية في التاريخ الفرنسي، ونجد هذا التنوع في استجابة الدولة والمجتمع لمختلف المسائل المطروحة يومياً في علاقة الدين بأجهزة الدولة. وما يهمنا هنا أن مفهوم العلمانية الفرنسي إنما هو واحد من المفاهيم الكثيرة لهذا المصطلح في أوروبا، وأن الفهم السائد اليوم في فرنسا هو أيضاً موضوع خلاف ونزاع بين القطاعات والقوى المختلفة في المجتمع الفرنسي نفسه.

وهناك اختلاف واضح في علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالدولة في إيطاليا عما عليه الحال في فرنسا. فقد بدأت علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالدولة تتأزم منذ توحيد إيطاليا عام ١٨٧٠.[٤] وقامت الدولة بمصادرة عقارات البابا وإنهاء سلطاته الدنيوية، ثم جاءت محاولة إصلاح هذه العلاقة باتفاقية ١٩٢٩، بمعالجة مسائل عقارات الكنيسة، ووضع الفاتيكان في مدينة روما، ودور الكنيسة الكاثوليكية في إيطاليا بصورة عامة. وفي الوقت نفسه صدر قانون رقم ١١٥٩ لتنظيم شؤون الجماعات الدينية الأخرى بمنحها امتيازات ضرائبية وحقوقاً أخرى للمنظمات الخيرية والتعليمية، بالإضافة لإخضاعها لقيود معينة.

وأعلنت اتفاقية ١٩٢٩ أن الكنيسة الكاثوليكية هي الدين الرسمي الوحيد، وقد خالف دستور ١٩٤٨ هذا الزعم بإعلان مبدأ علمانية الدولة

دون إلغاء صفة الدين الرسمي عن الكنيسة الكاثوليكية. وقد حاول الدستور الموازنة بين ضمان الحريات العامة والمساواة لجميع المواطنين مع نظام التعاون بين الدولة والجماعات الدينية. ومع أن الدستور يعلن مبدأ المساواة بين جميع الجماعات الدينية أمام القانون، فإن البند السابع يقرر استقلال وسيادة الدولة والكنيسة الكاثوليكية، كلاً وفقاً لنظامه الخاص به. وتنظم المعاهدات علاقة الدولة بالكنيسة الكاثوليكية وأي تعديل لتلك المعاهدات لا يتم إلا بموافقة الطرفين ومن غير اتباع الإجراءات اللازمة للتعديلات الدستورية الأخرى. وقد تم تعديل معاهدة ١٩٢٩ عام ١٩٨٤ وأصبحت سارية قانوناً بعد إجازتها بواسطة البرلمان الإيطالي عام ١٩٨٥. وبجانب تأكيد مبدأ فصل الدين عن الدولة (الكنيسة الحرة في الدولة الحرة) أقر هذا التعديل حق الجمهورية في الوصول إلى اتفاقيات مع الجماعات الدينية الأخرى لتنظيم أوضاعها القانونية والاعتراف بالزواج الديني والمنظمات الخيرية الدينية.

وقد أخذ نظام الاتفاقيات مع الجماعات الدينية في إيطاليا وضعاً هرمياً يتكون من ثلاث طبقات. ففي أعلى الهرم تقف الكنيسة الكاثوليكية التي تعامل كدولة ذات سيادة تحت القانون العام الإيطالي. وفي الطابق الأوسط من الهرم نجد الجماعات الدينية الأخرى التي وقعت اتفاقيات مع الدولة وتشمل عدداً من الجماعات البروتستانتية وجماعات الديانة اليهودية. وبتوقيعها على هذه الاتفاقيات الخاصة تستثنى هذه الجماعات من أحكام قانون عام ١٩٢٩، وتضمن لهم اتفاقياتهم مع الدولة عدداً من الامتيازات في أمور مثل الأوضاع المالية والتعليم الديني وعلاقة أفراد الجالية بقيادتهم الدينية، وهذه الامتيازات غير متوفرة للجماعات الدينية في الطابق الأدنى من الهرم. والجماعات الواقعة في أسفل الهرم هي الأحدث عهداً في إيطاليا مثل "المسلمين" وشهود يهوه "جوهوفا وتدنست" (Jehova Witnesses). والجماعات الدينية فى هذه المجموعة تخضع لقانون ١٩٢٩ والقانون العام للمنظمات، وذلك يعني افتقارها لبعض الامتيازات المهمة التي تجدها الجماعات الدينية الأخرى.

وبسبب هذا الشكل الهرمي لا يوجد في إيطاليا نظام موحد لجميع الجماعات الدينية في أمور مثل وضع رجال الدين والتنظيم المالي والتعليم الديني والأحوال الشخصية. ومن مفارقات النظام الإيطالي وجود خصائص

استثنائية في معاملة رجال الدين، مثل اعتبار الجرائم التي ترتكب ضدهم أخطر مما هي في حق عامة الناس، بينما يحرمهم القانون من تولي المناصب العامة مثل القضاء والمحاماة والخدمة المدنية في جباية الضرائب وغيرها. ومن الأمور الجدلية كذلك مسألة التعليم الديني، حيث تلزم اتفاقية ١٩٨٥ الدولة بتدريس الديانة الكاثوليكية في المدارس العامة في جميع المراحل السابقة للجامعة، وذلك في إطار المنهج التعليمي العام. أما الجماعات الدينية الأخرى التي تتمتع باتفاقية مع الدولة (القطاع الأوسط في الهرم) فيمكنها توفير معلمين لدينهم في المدارس، إذا طلب الطلاب أو أولياء أمورهم ذلك، شريطة أن تكون التكلفة على حساب الجماعة الدينية وليس الدولة نفسها. ومن المسائل الخلافية في هذا هو الوقت المخصص لتدريس الدين؛ هل يتم خلال الساعات الدراسية أم بعد انتهائها؟ أما الجماعات الدينية التي لم تبرم اتفاقية مع الدولة، مثل المسلمين مثلاً، فلا يحق لهم توفير أساتذة لدينهم في المدارس إطلاقاً.

وهناك جانب آخر لعلاقة الدولة الإيطالية بالدين نجده في اتفاقية ١٩٨٥ التي تتولى الدولة بموجبها تعيين القساوسة لخدمة الجنود والسجناء والمرضى في المستشفيات من بين قساوسة كاثوليكيين بتوصية من سلطات الكنيسة. وتدفع الدولة رواتب هؤلاء القساوسة الذين يعملون في مؤسسات الدولة. كما أن الجماعات الدينية الأخرى التي لديها اتفاقيات مع الدولة تقوم بالتفاوض حول الحق في أن يكون لقساوستها الفرصة في خدمة نزلاء السجون والمستشفيات والخدمة العسكرية. إلا أن تكلفة هذه الخدمات تقع على عاتق الجماعة الدينية وليس الدولة.

وهناك أيضاً مسألة التنظيم المالي والضرائب للكنائس والمنظمات الدينية الأخرى. وقد نشأت مسألة الضرائب من حرص الدولة على التوفيق بين اعترافها بالأعمال الاجتماعية التي تقوم بها الكنيسة من ناحية، والنصوص الدستورية المتعلقة بالمساواة بين الأديان وبين المواطنين من غير اعتبار لدينهم أو معتقداتهم، من الناحية الأخرى. وقد نشأ عن محاولة خلق التوازن نظامان مختلفان لتمويل المنظمات الدينية. يقوم النظام الأول على أن يختار دافع الضريبة لواحدة من ثلاث جهات لتلقي مساهمته المالية التى خصصها للأعمال الخيرية، وهذه الجهات هى الدولة أو الكنيسة الكاثوليكية أو إحدى الجماعات الدينية التي لديها اتفاقية مع الدولة. أما النظام

الثاني للتمويل فهو السماح لأعضاء الكنيسة الكاثوليكية أو الجماعة الدينية التي لديها اتفاقية مع الدولة بدفع مساهمتهم المالية لتلك الجهة مباشرة ثم خصمها من الدخل الخاضع للضريبة الرسمية للدولة. وهكذا، من خلال أحد هذين النظامين تواصل إيطاليا تقليدها العتيق بدعم المنظمات الدينية. إلا أن كلاً من النظامين القائمين الآن يحرم الجماعات الدينية التي ليس لديها اتفاقية مع الدولة "كما هو الحال مع المسلمين" من أي تمويل لمنظماتهم من خلال النظام الضريبي أو الإعفاء من الضريبة كما هو الحال مع المساهمات المقدمة للمنظمات مباشرة.

أما في حالة الولايات المتحدة، فيعود الإجماع الوطني بخصوص علاقة الدين بالدولة إلى عهد الثورة الأمريكية في القرن الثامن عشر؛ فقد اتفق قادة الثورة، على اختلاف معتقداتهم الدينية، على حرية الاعتقاد والممارسة الدينية دون إكراه من الكنيسة أو الدولة.(٥) فنص الدستور الأمريكى، على فصل الدين عن الدولة من ناحية، وضمان الحرية الدينية من الناحية الأخرى، وهكذا حرصت الوثائق التأسيسية على حماية الدين من الدولة وحماية الدولة من الدين.

وهذا النموذج يجمع بين الحرص على فصل الدين عن الدولة، مع التقدير لأهمية الدين كمصدر للقيم الأخلاقية التي تدعم نظام الحكم الجمهوري. كما نجد أن الدين لعب دوراً مهماً في نجاح الثورة الأمريكية؛ حيث استخدم الثوار الخطاب الديني في إثارة الحماس وتعبئة المواطنين ضد الحكم البريطاني الملكي في ذلك الوقت. وبذلك فقد كان الدين أساساً قوياً للإجماع الوطني خلال تحولات سياسية كبرى.

ولقد كان لفصل الدين عن الدولة آثار واضحة في الحياة الدينية والمدنية العامة في الولايات المتحدة. ففي ظل غياب دعم الدولة للمؤسسات الدينية، تحتم على الكنيسة الاعتماد على "العضوية الطوعية" والتبرعات المالية من أعضائها، مما جعل الممارسة الدينية أقل طقوسية وأكثر اعتماداً على الديمقراطية والتنظيم المحلي ودفع الاتجاه العملي الواقعي في أعمال الجماعات الدينية. وبذلك تعمقت جذور مبدأ التنوع والتعددية الدينية في الوعي الأمريكي العام والثقافة الشعبية؛ مما شجع على ظهور الجماعات الدينية المستقلة. وعلى عكس النزعة الفرنسية لتأسيس القومية كبديل للكنيسة، فقد أصبح المفهوم المدني للدين في الولايات المتحدة أكثر تقبلاً

لوجود الدين في الحياة العامة وغير متطرف في فهمه للعلمانية كعداء للدين، كما حدث في فرنسا. وبذلك تم التصالح والمزج بين الرموز الدينية والوطنية في الوعي الشعبي الأمريكي، بما في ذلك استخدام الخطاب الديني في الوثائق الدستورية والشعار الوطني ومراسيم تنصيب رئيس الجمهورية وتأييد الدولة للعطلات الدينية. وهذا ما لا نجده فى النموذج الفرنسى.

كما أن الربط بين الدين والشعور القومي الوطني جاء لمصلحة الهيمنة البروتستانتية، مما مكن المحاكم من معارضة التأسيس الرسمي للدين في مؤسسات الدولة أو الاعتراف بدين رسمي للدولة في إطار الواقع العملي بتأسيس المسيحية البروتستانتية بصورة غير رسمية. كما نجحت البروتستانتية في التأثير على مسار الحياة السياسية؛ وإن كان ذلك يحدث أحياناً في اتجاهات متناقضة. ففي الفترة السابقة للحرب الأهلية كانت المسيحية مؤثرة في مناهضة الرق في الولايات الشمالية، بينما كانت داعمة لاستمرار الرق في الولايات الجنوبية. وبين الحرب الأهلية(١٨٦١-١٨٦٥) والحرب العالمية الأولى دعمت المسيحية البروتستانتية مزاعم النقاء الثقافي والأخلاقي في الحياة العامة بدعم تحريم شرب الخمر ومقاومة حق التصويت والانتخاب للنساء. كما كانت الكنائس قوة فعّالة حتى في مجالات الإصلاح المالي ومقاومة الفساد في شركات الأعمال الكبرى ودعم الديمقراطية المباشرة من خلال نظام الاستفتاء المحلي حول القضايا العامة وحملات استدعاء الممثلين في المجالس النيابية الذين لا ينفذون وعودهم الانتخابية.

إلا أن ذلك التأسيس غير الرسمي للمسيحية البروتستانتية لاقى معارضة شديدة بعد الحرب العالمية الأولى بتصاعد النزعة المادية وتطور العلوم الطبيعية ونمو بعض الفلسفات العلمانية. وكان من مظاهر هذه المعارضة الجدل حول تدريس "نظرية التطور" في المدارس وتصاعد مذهب التفكير الحر المؤيد للفصل الصارم بين الدين والدولة الذي ظهر في المعارضة القوية لأي دعم مالي للمؤسسات الدينية، وبخاصة المدارس المنتمية لجماعات دينية. وتواصل الجدل حول دور الدين في الحياة العامة بعد الحرب العالمية الثانية. وبصورة عامة يمكن القول إن قرارات المحكمة الفيدرالية العليا قد دعمت وعمقت مذهب فصل الدين عن الدولة وإقصاء الدين عن المؤسسات الرسمية على حساب مالية الدولة، في مجال التعليم

والمدارس العامة، من مثال ذلك قرارات المحكمة الفيدرالية العليا بمنع الصلاة الجماعية المنظمة في المدارس التي تمولها الدولة. وقد قاومت القوى المسيحية المحافظة هذا الاتجاه من خلال المنازعة القانونية والحملات العامة التي تستهدف التأثير على القرار السياسي، فيما يخص دعم الصلاة في المدارس وبرامج تمويل اختيار أولياء أمور الطلاب للمدارس الخاصة المنتمية لمذاهب دينية، وكذلك حماية المدارس المسيحية من تدخل سلطات الدولة. كما تدعم القوى المسيحية المحافظة القيم الأسرية التقليدية والأديان التقليدية والنزعات الأخلاقية في الحياة العامة.

وقد انعكس هذا التفاوض الوطني العام على أنشطة الأحزاب السياسية ومواقفها في القضايا المختلفة، وتجلّى في الحملات المضادة للثقافة والآداب الفاضحة وحرية العلاقات الجنسية. ففي هذه القضايا نجد قوى مسيحية تقليدية في مواجهة قوى مدنية معارضة. كما أن بعض الكنائس تتخذ مواقف يسارية في معارضة التمييز العنصري ومناهضة الفقر ومعارضة حرب فيتنام في الستينيات من القرن العشرين. وتعمل مختلف المذاهب الدينية في الحصول على دعم لمواقفها من قبل السياسة الأمريكية الخارجية وفي المؤتمرات الدولية مثل موقف الكنيسة الكاثوليكية في مناهضة الإجهاض في مؤتمرات حقوق المرأة والسكان.

وكذلك نجد أن محاولة الدولة عدم التمييز بين الديانات والمذاهب المختلفة قد واجهة بعض الصعوبات تجاه مطالبة بعض الديانات الجديدة (مثل كنيسة السيانتولوجيا Church of Scientology وكنيسة التوحيد Unification Church) بمساواتها بالديانات التقليدية. وقد أكدت المحكمة الفيدرالية العليا مراراً على مبدأ المساواة وعدم التمييز بين الأديان والمعتقدات كجزء جوهري في حرية الدين والاعتقاد، إلا أن مسائل جدلية محددة لا تزال تنشأ من وقت لآخر، مثل موضوع الخطاب الديني في قسم الولاء الوطني أو عرض الرموز الدينية في المباني العامة كالمدارس والمحاكم. وخلاصة الأمر هنا هو أن الفصل الدستوري والقانوني بين الدين والدولة لم يحسم موضوع موقع ودور الدين في الحياة العامة بصورة قاطعة ونهائية.

ومن هذا العرض الموجز لعلاقة الدين بالدولة وبالحياة العامة في عدد من الدول الغربية المعروفة بأنها دول علمانية يظهر جلياً أن علمانية الدولة

أو الدولة المدنية لا تعني إقصاء الدين عن الحياة العامة. كما يظهر جلياً أيضاً أن هذا التفاوض المتواصل حول علاقة الدين بالدولة والسياسة، ودوره في المجتمع بصورة عامة، إنما يكون دائماً في المسار والإطار التاريخي الديني والسياسي لكل مجتمع، وليس عن طريق صيغة جاهزة وتعريف قاطع لمفهوم علمانية الدولة أو حتى العلمانية كمذهب فلسفي أو فكري. وسنجد أن هذه الخلاصة صحيحة في حق دول غربية أخرى مثل إسبانيا،[6] وألمانيا،[7] وهولندا.[8] ومن منظور أطروحة هذا الكتاب، وعند رفض المفهوم الجامد والتعريف المطلق لعلمانية الدولة أو الدولة المدنية، فإننا نجد أنه من الأفضل التعرف على الظروف والملابسات الموضوعية التي يتم فيها هذا التفاوض في كل مجتمع في إطاره التاريخي، بدلاً عن افتراض نتائج مسبقة ومحددة لجميع المجتمعات. ومع أن البحث المقارن قد يفيد في توصيف وفهم التجارب المختلفة للمجتمعات على المدى التاريخي البعيد والقريب، فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن طبيعة ومناهج ونتائج علاقة الدين بالدولة مسألة مستقرة أو مفروغ منها على أساس نظرية أحادية أو نظرية للموضوع.

مفهوم ومنهج هذا الكتاب

كما سبق القول، فإنني أدعو إلى علمانية الدولة، من أجل تمكين التدين الصادق في المجتمع، وليس علمانية الإنسان أو المجتمع. فالأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب تتعلق ببطلان مفهوم الدولة الدينية ولزوم الدولة العلمانية من المنظور الإسلامي، وليس من منطلق العلمانية كموقف فلسفي رافض للمرجعية الدينية. وكل جوانب هذا الكتاب هي محاولة في التوضيح والإقناع بهذه الأطروحة، ولكن فقط في حدودها هي وليس بغيرها من المسائل التي قد تنشأ في ذهن القارئ. فقولي ببطلان مفهوم الدولة الدينية يعني أن هذه الفكرة لا تستقيم عقلا ولا دينا لأنها تنسب التدين للدولة وهي مؤسسة سياسية بالأساس ولا تمتلك أن تعتقد في أي دين أو تمارس شعائره؛ وكل ما ينسب للدولة من مواقف وأفعال هو على سبيل المجاز لا الحقيقة لأن من يقرر ويفعل ويترك دائما هم البشر القائمون على شؤون الدولة. ويستقيم القول بأن الدولة علمانية لأن تلك هي صفتها كمؤسسة تعارف عليها

البشر وأوكلوا إليها مهام محددة تتعلق بحقوق وواجبات ومصالح عموم المواطنين.

وقولي بأن بطلان مفهوم الدولة الدينية والتزام الدولة المدنية هو في المرجعية الإسلامية؛ يعني تلك المرجعية كما أفهمها وأحاول أن ألتزم بها أنا. وذلك هو حال كل من يتحدث عن المرجعية الإسلامية لأنه لا ينبغي للبشر ادعاء العلم الشامل والعمل الكامل في تقرير وتحقيق المرجعية الإسلامية لجميع الناس وفي كل الأحوال.

إن الطبيعة الدينية الأساسية للشريعة، وتركيزها على تنظيم العلاقة بين المسلم وربه، تعني أن تلك المسؤولية لا يمكن التنازل عنها، أو تفويضها. ولا يمكن لمؤسسة بشرية، إدارية أو قضائية، أن تكون دينية، حتى حين تزعم تطبيقها أو فرضها لأحكام الشريعة. وبعبارة أخرى، فإن الدولة بجميع مؤسساتها ذات طبيعة مدنية لا دينية، مهما كانت المزاعم المتعلقة بالدولة الدينية. كذلك في مسألة الإفتاء التي تتعلق أيضاً بالطبيعة الدينية للشريعة، فقد قام العلماء المستقلون عن سلطة الدولة بإصدار الفتاوى للحكام وعامة المسلمين، إلا أن هذا العمل، حتى عندما يتم من خلال مؤسسة رسمية، لا يعفي المسلم طالب الفتوى من مسؤوليته من وجهة النظر الدينية، عما يعمل أو يترك بناء على الفتوى، كما يكون المفتي مسؤولا كذلك عن فتواه. ويمكن للرأي الديني التأثير على أمور القضاء والإدارة العامة، كما ستبقى الحاجة لالتماس الفائدة من المبادئ الأساسية في جميع المجالات، إلا أن كل هذه الأمور والأعمال جميعها مدنية بطبيعتها، لأنها لا يمكن أن تحل محل المسؤولية الدينية لكل مسلم. فالأطروحة المقدمة في هذا الكتاب لا تنكر أو تهمل الأبعاد والآثار الاجتماعية والاقتصادية للشريعة الإسلامية، كمنهج أخلاقي ملزم لكل مسلم، ولذلك فإن المرجعية الدينية دائما عند الفرد المسلم، وليس لدى الجماعة أو المؤسسة ككيان مستقل وقادر على تحمل المسؤولية الدينية. إذ تقوم إلزامية الشريعة دائما على المسؤولية الدينية للفرد المسلم.

والأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب هي مجرد إطار عام ومنهج للنظر في علاقة الدولة بالدين وعلاقتها بالسياسة. فقولي بضرورة الفصل بين الدين والدولة لا يعني إقصاء الدين عن الحياة العامة للمجتمع، بل هو من دعم الدور الجوهري للدين الذي يتحقق في قلوب وعقول المسلمين ومن خلال سلوكهم اليومي، وليس بإرادة مؤسسات الدولة التي تخضع حتما لتأثير

المعتقدات الدينية والمصالح الدنيوية للقائمين على هذه المؤسسات. وقولي باستمرارية الربط بين الدين والسياسة هو إقرار بهذه الحقيقة القائمة في الواقع شئنا أم أبينا، مع الدعوة إلى ضبط وتنظيم علاقة الدين بالسياسة بما يضمن حياد مؤسسات الدولة تجاه عقائد الناس الدينية التي لا تصح مع الإكراه الذي يؤدي حتما إلى النفاق. لذلك، فإن دعوتي لحياد الدولة تجاه الدين هي لتفادي أن تصبح سلطات وقدرات الدولة، في مجالات كالقضاء وأجهزة الأمن والمالية والإدارة العامة، أداة باسم الدين في أيدي القائمين على مؤسسات الدولة. فالخطر الأكبر يكمن فى قمع المعارضة السياسية لنظام الحكم على أساس ديني واعتبار المعارضة للنظام معارضة للإسلام نفسه كما حدث على مدى التاريخ. وسيأتي التدليل الموجز على هذا في الفصل الثاني، تاريخيا، وفي الفصل السابع، عن تجربة السودان.

وكما سيأتي التأكيد والبيان في عدد من فصول هذا الكتاب، يبدو أن هناك مغالطة جدلية في ما أقول: فيكف يمكن الفصل بين الدين والدولة مع الارتباط الوثيق والدائم بين الدين والسياسية، خصوصا أن الدولة هي مؤسسة سياسية ومتأثرة بمعتقدات ومصالح القائمين عليها. ومع الإقرار بهذه المغالطة أو الجدلية، فإني أؤكد على ضرورة معالجتها وأقدم عدداً من المقترحات المحددة لهذه المعالجة بصورة مستمرة، بدلا من توهم إمكانية تفاديها أو حلها بصورة قاطعة ودائمة. فالدعوة هنا هي دعوة للإطار العام والمنهج، وليس لإصدار أحكام أو فتاوى حول مسائل معينة في أمور السياسة العامة والقضاء، لأن ذلك يتم من خلال الحوار العام والتنافس السياسي وفق ضوابط الحكم الدستوري والأخلاقية والتقاليد الثقافية للمجتمع. وهذه الضوابط تعمل في مجال تنظيم الأمور المتعلقة بتصرفات الدولة، عبر سياساتها الحكومية، وكذلك الإصلاحات الدستورية والقانونية، كما تؤثر على السلوك في المجتمع، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي. فالمطلوب هو أن يكون السعي لتأكيد الحياد الديني للدولة، والحكم الدستوري، وحقوق الإنسان، بشكل يتسق مع مبادئ الإسلام للمسلمين، وأي مرجعية يريدها غيرهم من المواطنين، عسى أن يؤثر هذا المنهج على الثقافة الشعبية والسلوك اليومي والعلاقات الاجتماعية.

وهذان المجالان للتغيير والإصلاح، عبر التغييرات الرسمية المؤسسية من جهة، والمدنية والمجتمعية من الجهة الأخرى، هما في الواقع متكاملان

متساندان. ومع أن التأثير من خلال كل منهما قد يستدعي أعمالا واستراتيجيات مختلفة، تتباين حسب السياق الاجتماعي والثقافي، فما يتم في أي من المجالين يؤثر على الآخر. فضمان حرية الاعتقاد والتعبير، مثلا، يوسع فرص الحوار والإصلاح الديني الذي ينعكس على سلوك المسلمين وقبولهم لمشروعية حقوق الإنسان التي تؤدي بدورها إلى المزيد من الحماية لتلك الحقوق. وحتى تؤتي هذه التحولات المتفاعلة ثمارها ينبغي علينا أن ننظم ونضبط العلاقة بين الإسلام والسياسة لكي نضمن استمرارية فصل الإسلام عن الدولة. فالمنهج المقترح يعترف ويبني على الأدوار المتعددة للإسلام في مجتمعات المسلمين كدين، وبشكل أوسع، كثقافة وأساس للحياة الاجتماعية. للشريعة إذن دور مهم في مستقبل المجتمعات الإسلامية، لدورها التأسيسي في تطبيع الأطفال اجتماعيا، وإضفاء الطابع الديني على العلاقات الاجتماعية. كما أن الشريعة هى من أهم المقومات عند المسلمين في صياغة وتطوير تلك القيم الأصيلة في المجتمع، التي تترجم إلى تشريعات وسياسات عامة، عبر العملية السياسية الديمقراطية. ولكن لا يمكن أن يكون للشريعة بصفتها الدينية دور كنظام معياري، تفرضه الدولة وتشرعه، كقانون عام وسياسة عامة. يمكن بالطبع الزعم بأن قانونا ما أو سياسة معينة هما الشريعة، لكن هذا الزعم يبقى زائفا أبدا، لأنه لا يعدو كونه محاولة لإضفاء قداسة الإسلام على الإرادة السياسية للصفوة الحاكمة.

وأنا لا أزعم بأني أول من قال بهذه الأطروحة أو قدم المقترحات في محاولة لفض التناقض بين جوانبها المختلفة. بل إني أرحب بكل ما هو مفيد فيما قيل وأسعى للاستفادة منه في محاولة الإقناع بصحة وجدوى هذه الأطروحة. فأنا لا يهمني السبق في القول ويكفيني شرف المساهمة في الحوار المتصل حول هذه المسائل عسى أن يعين ذلك على إشاعة القبول والعمل بالوسائل الصحاح من أجل تحقيق الاستقرار والتنمية في المجتمع، بما يعين الأفراد على صحة العلم والممارسة الدينية التي هي أنجع الوسائل لتحقيق القيم الإنسانية العليا والترقي في مسالك التطور الروحي. فلا شك عندي أن التدين الصحيح والصادق هو الطريق الأمثل، وغاية الأطروحة هي التمكين من ذلك من الناحية العملية.

ومن أجل الانتفاع من مختلف التيارات الفكرية والتجارب العملية حول جوانب هذه الأطروحة، فقد أعددت، في البداية، صياغة أولية موجزة

بطريقة تمكنني من إجراء الحوار حول جوانبها المختلفة، مما يعين على تنميتها وتحسين فرص الإقناع بها. وتلك البداية لهذه الأطروحة هي من جوهر أسسها النظرية ونتائجها المرجوة في تنشيط وتأمين الحوار العام والتنافس السياسي، كما تعين على التعرف على الاعتراضات الممكنة أو المحتملة وكيفية الرد عليها أو تضمينها في طرحي المتواصل، بدلاً من إكمال الصياغة النظرية المجردة وانتظار الردود عليها بعد نشرها. ومن هذا المنظور قمت بإعداد صياغة أولية وقدمتها للنقاش في الكثير من المواقع وخلال زيارات مخصصة لذلك الغرض لإسطنبول والقاهرة والخرطوم وطشقند وسمرقند في أوزبكستان، ودلهي واليغار وبومباي وكوشن في الهند، وجاكارتا ويوغجاكارتا في إندونيسيا وأبوجا وجوص وكانو وزاريا في نيجيريا. وكانت تلك الزيارات خلال الفترة من يناير ٢٠٠٤ إلى سبتمبر ٢٠٠٦. وقد تمكنت من إجراء ندوات وحلقات نقاش ومقابلات شخصية مع المفكرين والباحثين في كل هذه المواقع، وذلك بمعاونة مساعدي بحث محليين في كل موقع، كما قدمت كذلك محاضرات عامة حول أطروحة هذا الكتاب في عدد من الجامعات في الولايات المتحدة وكندا وهولندا وبريطانيا وألمانيا والدنمارك. وخلال هذه الأنشطة قمت بمراجعة وإعادة صياغة المسودة الأولية للأطروحة التي بدأت بتوزيعها ومناقشتها في بداية هذا المشروع.

وطوال هذه المراحل انتفعت بمعاونة الكثير من الزملاء والباحثين، ولا يتسع المجال هنا لشكرهم جميعا. ولكن لا بد أن أتقدم بالشكر والتقدير لمؤسسة فورد التي قامت بتمويل هذه الدراسة من رئاسة مكاتبها في مدينة نيويورك. كما أتقدم بالشكر الجزيل لمركز دراسة القانون والدين بكلية القانون بجامعة إموري، مكان عملي بمدينة أتلانتا، الذي تكرم بتقديم العون الأكاديمي والمعنوي والتقني في جميع مراحل الدراسة. غير أن كل هذه المراحل في تنمية وتطوير أطروحة هذا الكتاب لم تكن ممكنة دون مساهمات مساعد البحث الممتاز، روهت شوبرا، الذي كان وقتها طالبا في برنامج الدكتوراه بجامعة إموري. وقد قام بتنسيق المناشط في إندونيسيا الأستاذ حيدر بامعلم، وعرفان أبو بكر، ومحمد جاد المولى، وفي تركيا رجب سنتورك وسمنر فاردار، وفي أوزبكستان إيزادا كاليمبتوفا. كما أتقدم بالشكر للباحثين المحليين في الكثير من المواقع، ومنهم فضل الرحمن

صديقي ومحمد أشروف في الهند، وهشام زيني وروحعايني ذوهايتن في إندونيسيا، وهاني حسن على ومحمد صلاح أبو نار في مصر، وعباس بازرقار في أتلانتا.

وقد كانت حالة السودان على رأس قائمة التجارب المعاصرة التي قصدت معالجتها منذ بدايات العمل في هذا الكتاب. ومن أجل ذلك تعاقدت عام ٢٠٠٣ مع أربعة باحثين مقيمين فى السودان لمعاونتي على البحث، إذ إن إقامتي بالولايات المتحدة لا تمكنني من ذلك. وبكل أسف لم يقم أي باحث بالعمل المتفق عليه سوى الأستاذة رشا عوض عبد الله التي أنجزت ما وعدت به في كفاءة علمية تامة. إلا أن تقصير باقي الباحثين اضطرني إلى مواصلة العمل في الكتاب دون حالة السودان. وقد تم بالفعل إعداد الكتاب باللغة الإنجليزية وترجمته لعدد من لغات بعض المجتمعات الإسلامية التي يمكن إنزالها بالمجان من الموقع www.law.emory.edu/fs. كما تم النشر بالفعل في اللغتين الإندونيسية (يوليو ٢٠٠٧) والإنجليزية (فبراير ٢٠٠٨) وأواصل البحث عن ناشرين للغات الأخرى.

ولكن ظل غياب حالة السودان يؤرقني ليس فقط لأني سوداني وقد تفاعلت مع هذه الحالة طوال حياتي، وإنما لأنها تقدم أوضح دليل على بطلان مفهوم الدولة الدينية. ولحسن التوفيق فقد تمكنت مؤخرا من التعاون مع مجموعة أخرى من الباحثين الشباب الذين أوفوا بعهدهم بجمع وتصنيف مجموعة كبيرة من المعلومات والمصادر. وهكذا، فإني في غاية الامتنان لمعاونة الأستاذة رشا عوض عبد الله، كما أشرت سابقاً، وقصي همرور شيخ الدين وقصي مجدي سليم ومحمود صديق علي صديق وعمار جمال محمد علي وناهد محمد الحسن.

ومع تقديري العظيم للجهد الكبير الذي قام به هذا الفريق من الباحثين السودانيين، فأنا المسؤول الوحيد عن فصل السودان في هذا الكتاب وكل ما يرد فيه أو ينشأ عنه من تداعيات. فقد عملت الأستاذة رشا عوض عبد الله أولا، ثم المجموعة اللاحقة، تحت توجيهاتي المحددة في تجميع وتصنيف المادة التي طلبتها منهم، ودون تصرف في الطريقة التي استخدمت بها هذه المادة البحثية في إعداد هذا الكتاب. كما أخص بالشكر والتقدير قصي همرور شيخ الدين والأستاذ علاء قاعود لدورهما الأساسي في إعداد ومراجعة عدة مسودات لجميع فصول هذا الكتاب، كما تكرم الأستاذ علاء

قاعود بمتابعة جميع مراحل الإعداد للطباعة والنشر ومراجعة المسودات في اللغة العربية. فأنا في غاية الامتنان لهؤلاء الباحثين لأن هذا النص العربي لم يكن ممكنا دون جهدهم الكبير والمقدر، وإنهم جميعا أبرياء تماما من أي مسؤولية عن استخدامي للمادة التي جمعوها أو التحليلات والخلاصات التي أخذتها من تلك المواد أو ترجمة النص إلى اللغة العربية.

وفي ختام هذا التقديم الموجز أود الإشارة إلى أن النص العربي في هذا الكتاب ليس مجرد ترجمة للنص الإنجليزي، الذي نشر وترجم إلى لغات أخرى، وإن اعتمد كثيرا على ذلك النص. فبجانب إضافة فصل السودان، ومحاولة التعريب بدلا عن مجرد الترجمة الحرفية، فقد حاولت الانتفاع من بعض الملاحظات والتساؤلات التي بلغتني في توضيح ما أقصد من أقوال وخلاصات. كما أن مخاطبة القارئ الأجنبي تتطلب شرح مسائل لا يحتاج القارئ العربي المسلم لشرحها. إلا أن الأطروحة بكل جوانبها وحججها المقدمة في اللغات الأخرى هي التي أقدمها هنا باللغة العربية، لأن القارئ المسلم هو المقصود بما أقول في المقام الأول. فليس في هذا النص العربي محاولة "تلطيف" لقولي، وكما لا يوجد في النص الإنجليزي مداهنة للقارئ الغربي. ولكن بما أن غرضي دائما هو أن أكون مقنعا، فإني أحاول دائما تجنب المصادمة أو الاستفزاز، أيا كانت اللغة المستخدمة، طالما أني لا أساوم على قناعاتي أو أضحي بحقيقة ما أعني.

عبد الله أحمد النعيم
أتلانتا، الولايات المتحدة
ديسمبر ٢٠٠٨

هوامش ومراجع

(١) يعتمد هذا العرض على هذه المصادر:

C. John Sommerville, The Secularization of Early Modern England: From Religious Culture to Religious Faith (Oxford: Oxford University Press, 1992.

S. V. Monsma and J.C. Soper, "England: Partial Establishment." The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997), 121.

David McClean, "State and Church in the United Kingdom." State and Church in the European Union. Ed. Gerhard Robbers (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996), 310.

(٢) يعتمد هذا العرض على هذه المصادر:

Jonas Alwall, "Religious Liberty in Sweden: An Overview." Journal of Church and State. Ed. Davis, D. 42:1 (2000).

Robert Schött, "State and Church in Sweden." State and Church in the European Union. Ed. Gerhard Robbers (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996): 298.

R. Stark and L. R. Iannaccone. "A Supply-Side Reinterpretation of the 'Secularization' of Europe." Journal for the Scientific Study of Religion. 33:3, 1994: 238.

Lars Friedner, "Church and State in Sweden in 2000." European Journal of Church State Research. Ed. R. Torfs. v.8 (2001), 255.

(٣) يعتمد هذا العرض على هذه المصادر:

Brigitte Basdevant-Gaudemet, "State and Church in France." State and Church in the European Union. Ed. G. Robbers (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996), 120.

Troper, Michel, "French Secularism, or Laicité," Cardoza Law Review, 21 (1999-2000), 1276-1281.

(٤) يعتمد هذا العرض على هذه المصادر:

Mauro Giovannelli, "The 1984 Covenant between the Republic of Italy and the Vatican: A Retrospective Analysis after Fifteen Years." Journal of Church and State (2000), 531.

Silvio Ferrari, "State and Church in Italy." State and Church in the European Union. Ed. G. Robbers (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996), 172.

(٥) يعتمد هذا العرض على هذه المصادر:

Susan Jacoby. Freethinkers: A History of American Secularism (New York: Metropolitan Books, 2004).

Corbett, M. and J. Mitchell. Politics and Religion in the United States. New York: Garland Publishing, Inc., 1999 Kenneth Wald, Religion and Politics in the United States. (New York: St. Martin's Press, 1987.

(٦) Ivan C. Ibán, "State and Church in Spain." State and Church in the European Union. Ed. G. Robbers (Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996), 94. William J. Callahan, "Church and State in Spain, 1976-1991." Journal of Church and State, 34.3 (1992): 504.

(٧) Richard Puza "The Development of the Relationship between the Church and State in Germany in 2001." European Journal for Church and State Research 2002 (9): 11.

(٨) Sohpie Van Bijsterveld, "State and Church in the Netherlands." State and Church in the European Union, Ed. G. Robbers. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1996, 209.

الفصل الأول

الدولة المدنية وسيلة التدين في المجتمع

يعالج هذا الكتاب مسألة دور الشريعة الإسلامية في حاضر ومستقبل المجتمعات الإسلامية، وليس في ماضيها، وإن كان النظر التاريخي ضرورياً لمنهج البحث وتدعيم الأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب. ويقتضي البحث في مستقبل الشريعة الإسلامية مسائل المحتوى الموضوعي للأحكام الشرعية، وكذلك الإطار العام والمؤسسات أو الوسائل المتعلقة بالتطبيق العملي لتلك الأحكام. إلا أن هذا الكتاب يركز على الجانب الأخير فقط، ولا يتعرض لمسائل المحتوى الموضوعي لأحكام الشريعة الإسلامية إلا بتأكيد ضرورة الإصلاح والتجديد في فهم المسلمين لتلك الأحكام بما يحقق مقتضيات الحكم الدستوري والمواطنة المتساوية للجميع. فالمشكلة ليست في الإسلام وإنما في تقصير المسلمين في محاولة الوصول إلى الفهم السليم للإسلام والحياة وفق قيمه العليا. وغاية أطروحة هذا الكتاب هي توفير الظروف والضوابط التي تعين على إدارة الحوار حول الفهم السليم والالتزام الواعي بقيم الإسلام العليا، وليس تقديم منهج محدد في ذلك. وهذا هو ما أقصده في عنوان هذا الفصل بأن الدولة المدنية هي الوسيلة اللازمة لصحة التدين في المجتمع.

وجوهر الأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب، في أمر الإطار العام والممارسة العملية، هو التأكيد على أن مستقبل الشريعة الإسلامية إنما يكون في التزام المسلمين بأحكامها عن طواعية وليس من خلال التطبيق القهري بواسطة أجهزة ومؤسسات الدولة التي تفسد وتُفسد إذا حاولت فرض أحكام الشريعة الإسلامية بالسلطة الجبرية. فبحكم طبيعة وأغراض الشريعة الإسلامية، لا يصح العمل بأحكامها إلا في حرية كاملة وقصد خالص هو "النية" المطلوبة في كل عمل ديني، وينطبق هذا على ما يسمى "أحكام

المعاملات، مثل تحريم الربا وشروط البيع، كما يقوم في أمر العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، فكل أحكام الشريعة الإسلامية ملزمة للمسلم دينياً بمعزل عن سلطة الدولة الجبرية. وهذا القول لا يمنع إمكانية إصدار القوانين التي تحقق مقاصد الشريعة شريطة أن يكون معلوما أنها قوانين وضعية.

من هذا المنظور الديني لا يجوز للدولة أن تدعي لنفسها امتلاك قداسة الإسلام وسلطته الروحية. فللدولة وظائفها وأغراضها المعلومة، وهو ما سيتم توضيحه فيما بعد، وهي مؤسسة سياسية مدنية لا يصح أن ينسب لها الاعتقاد الديني أو النية اللازمة لصحة العمل الديني. كذلك من المعلوم أن سلوك القائمين على مؤسسات وأجهزة الدولة يتأثر بمعتقداتهم الدينية الخاصة، إلا أن ذلك لا يجعل الدولة نفسها إسلامية، وإنما يؤكد ضرورة تمييزها عن الإسلام، لأن سلوك الحاكم إنما يعبر عن فهمه هو للأحكام الشرعية وهو مجال اختلاف واسع ومتشعب بين المسلمين على مدى التاريخ. فالإسلام هو عقيدة المسلم التي يحاسب عليها حسب صحة علمه وعمله، بينما الدولة تقتضي استمرارية العمل المؤسسي في الحكم والإدارة والقضاء وما إلى ذلك من وظائف عامة.

وغايتي من تقديم وتدعيم هذه الأطروحة هي تأكيد التمييز بين الإسلام ومؤسسات الدولة من أجل أن تخدم أحكام الشريعة الإسلامية أغراضها الأساسية في إصلاح المسلمين ومجتمعاتهم؛ وهو ما لا يكون إلا في إطار المجتمع المدني. فالدولة قد تقوم بدور في تحقيق أغراض الشريعة من خلال التشريع والإدارة والعدل شريطة ألا يكون ذلك باسم الإسلام أو الشريعة الإسلامية؛ لأن عمل الدولة هو بالضرورة عمل بشري لا يجوز أن نسبغ عليه قداسة الدين. فالمطلوب هو "حياد الدولة تجاه الدين" فلا تحابي ولا تعادي أي مفهوم أو معتقد ديني، وإنما تعتمد كل مؤسساتها وأعمالها مرجعية مبادئ المواطنة والحكم الدستوري في السياسات والقوانين العامة. والغرض من هذا الحياد هو ضمان الحرية والمسؤولية الفردية الدينية في إطار المجتمع، وليس إقصاء الإسلام عن السياسة، لأن ذلك غير ممكن ولا مرغوب فيه. فالمعادلة المطلوبة هي التمييز بين الإسلام والدولة من خلال تنظيم العلاقة بين الإسلام والسياسة وفق مقتضيات الحكم الدستوري. وهذه الموازنة بين التمييز والتنظيم تستلزم أخذ أحكام الشريعة الإسلامية في

الاعتبار عند صياغة التشريع والسياسة العامة شريطة أن يكون ذلك بمرجعية المواطنة لا العقيدة الدينية؛ ووفقاً لضوابط الحكم الدستوري، كما يأتي البيان لهذه الأطروحة بصورة عامة في هذه المقدمة، ثم بإسهاب أكثر في باقي فصول هذا الكتاب. فعلاقة الدين بالدولة وبالسياسة هي الموضوع الأساسي لهذا الكتاب، مع تقدير تداخل هذا الموضوع مع مسائل أخرى مثل الضوابط الدستورية والقانونية لجميع مؤسسات الدولة وأعمالها وكذلك حيوية وفعالية الأنشطة السياسية. فهذه وغيرها مسائل مهمة، وسوف نتعرض لبعضها لعلاقتها بموضوعنا الأساسي، لكنها ليست همنا الأول في هذا الكتاب.

فالدولة هي نسيج متشابك من السلطات، والمؤسسات، التي يتم من خلالها حفظ الأمن العام والقضاء وتوفير الخدمات في مجالات مثل الصحة والتعليم وجباية الضرائب وضبط الإنفاق العام. فبحكم طبيعة مهامها ينبغي أن تمثل الدولة الجانب الأكثر استقراراً وترويا في عمليات الحكم، فيما تكون الحكومة القائمة نتاجاً للتنافس السياسي اليومي على تحديد وتطبيق السياسات العامة. ولتحقيق مهامها تحتاج الدولة لاحتكار استخدام العنف؛ أي القدرة على فرض إرادتها على عموم السكان. وهذه القدرة على إنفاذ إرادتها بالقوة الجبرية، التي بلغ مداها وتأثيرها الآن مدى لم تصله من قبل قط طوال التاريخ الإنساني، سوف تأتي بنتائج ضارة بالمجتمع إذا استخدمت بشكل غير منظم، أو لأهداف فاسدة أو غير مشروعة. لهذا من الضروري إخضاع جميع أعمال الدولة لضوابط الحكم الدستوري، وبخاصة المحافظة على حيادها تجاه الدين، بقدر الإمكان، وهو حياد يستدعي اليقظة المستمرة والعمل من خلال عدد من الاستراتيجيات والآليات السياسية، والتشريعية، والتعليمية، وغيرها. كما يتطلب حياد الدولة تجاه الدين والتمييز بين الدولة والسياسة تفاعلاً مستمراً بين أدوات الدولة ومؤسساتها من ناحية، وبين القوى الاجتماعية والسياسية، من ناحية أخرى.

ويجب التأكيد على حقيقة أن الدولة أكبر وأهم وأكثر دواما من المواقف والتوازنات السياسية اليومية، إذ إنه من الضروري أن تكون قادرة على التوسط بين الرؤى والبرامج السياسية المتنافسة، وفض المنازعات بينها، وهو ما يؤكد على ضرورة احتفاظها باستقلال نسبي، عن قوى المجتمع المختلفة. ولما كان الاستقلال التام للدولة ليس ممكناً، إذ لا يمكنها أن تنفصل

عن القادة السياسيين والموظفين الذين يهيمنون على أجهزتها، فينبغي علينا أن نتذكر دائما طبيعتها السياسية. وهذه الطبيعة السياسية هي مدعاة لمواصلة السعي والجهد لضمان التمييز بين الدولة والسياسة، حتى يجد المعارضون للحكومة القائمة الحماية والإنصاف لدى مؤسساتها، خصوصا ضد الحكام وكبار الموظفين.

هذه الحاجة للتمييز بين الدولة والسياسة تتضح من تجارب هيمنة الحزب الواحد على الدولة، من ألمانيا النازية والاتحاد السوفييتي إلى الكثير من الدول الأفريقية والعربية، طوال العقود الأخيرة من القرن العشرين، سواء كان ذلك نظام القومية العربية الناصرية بمصر، أو سوريا والعراق تحت حكم حزب البعث، أو السودان على عهد الجبهة القومية الإسلامية، حيث صارت الدولة أداة طيعة للحزب الذي أصبح ذراعها السياسية. ففي هذه الأنظمة الشمولية صار القضاء وأجهزة الأمن والسلك الإداري والدبلوماسي وغيرها من مؤسسات الدولة كلها أدوات لإرادة الطغمة الحاكمة. في تلك الظروف وقع المواطنون بين شقي رحى، أحدهما الحزب والآخر الدولة، دون أمل في خلاص من قهر الحكومة باسم الدولة، ولا إمكانية لمعارضة سياسية خارج نطاق سلطانها. فإن الفشل في التمييز بين الدولة والسياسة يؤدي إلى تقويض دعائم السلام، والاستقرار السياسي والتنمية، للمجتمع بأسره. فالمواطنون الذين يحرمون من معونة الدولة وحمايتها، أو من المشاركة السياسية الفعالة، يلجأون إلى الانسحاب والتقوقع، أو يركنوا إلى أساليب المقاومة العنيفة، وكلاهما فيه ضياع لحقوق المواطنين وإضرار كبير بمصالح المجتمع كلّه.

فالبحث يجب أن يكون عن كيفية التمييز بين الدولة والحكومة، بدلاً من تجاهل مخاطر الخلط بينهما، كأنما يمكن أن تحل المسألة من تلقاء نفسها. هذا التمييز الضروري، وعلى الرغم من صعوبته، يمكن معالجته من خلال مبادئ وآليات الحكم الدستوري، وحماية حقوق الإنسان وعدم التمييز بين المواطنين. لكن، كما سأبين في الفصل الثالث، لا يمكن لهذه المؤسسات والمبادئ أن تنجح دون المشاركة الشاملة، والفعالة، من جانب مختلف فئات المواطنين، ويجب لتحقق هذه المشاركة الشاملة والفاعلة أن تتوفر القناعة لدى مختلف فئات المواطنين بأن المؤسسات والمبادئ توافق معتقداتهم الدينية وقيمهم الثقافية. كذلك، وحتى تتحقق مبادئ السيادة الشعبية، والحكم

الديمقراطي، يجب على المواطنين المشاركة في كل جوانب الحكم والحياة العامة، حيث يمكنهم إخضاع الحكومة للمحاسبة، والاستجابة لمطالبهم. وهذا القدر من الحرص والعزم لا يكون في غياب المشروعية الدينية والثقافية لمبادئ وآليات الحكم الدستوري، وحماية حقوق الإنسان لدى عامة المواطنين. ولا يعني هذا القول إجازة أو إقراراً بالحق في انتهاك مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان باسم احترام الدين أو الثقافة. كما سأوضح لاحقا في هذا الفصل، وإنما يعني التوعية بقيمة هذه المبادئ والحقوق، وتوافقها مع القيم الدينية والثقافية للمجتمع.

هذا الكتاب هو محاولة لدعم وتوضيح منهج عملي لما يبدو من تناقض في الدعوة للفصل المؤسسي بين الإسلام والدولة، رغم الصلة اللازمة والدائمة بين الإسلام والسياسة، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وهذا التركيز على المجتمعات الإسلامية لا يعني أن القضايا التي أناقشها هنا لا تهم غير المسلمين، لكني أركز على الإسلام والمسلمين، لأني مسلم، ولأن المجتمعات الإسلامية هي التي أنتسب إليها. ومن هذا المنطلق أقول إن فكرة الدولة الإسلامية هي باطلة من مرجعية المنظور الديني الإسلامي، وليس فقط لفشل المحاولات المختلفة في إقامة هذه الدولة الوهمية عبر التاريخ، كما سأفصل في الفصل الثاني. وخلاصة الحجة هنا أن هذا النموذج لا يستقيم عقلاً ولا يصح ديناً بحكم الخلل في جوهر الفكرة، وليس فقط في عيوب الممارسة. وكما سيأتي البيان في ما بعد، فإن رفض وهم الدولة الإسلامية لا يعني إقصاء الإسلام بعيداً عن الحياة العامة، للمجتمعات الإسلامية.

وفي ما يتعلق ببطلان مزاعم الدولة الدينية، وباختصار، أفصله لاحقا، فإن الاختلاف الواسع بين آراء العلماء والمذاهب، يجعل لزاماً على الدولة عمليا أن تختار بين آراء فقهية متنافسة، ومتساوية في شرعيتها. فضلاً عن ذلك، لا توجد معايير أو آليات متفق عليها للتحكيم بين تلك الرؤى، المنتمية لمذاهب شتى. وبما أن الدولة دائماً مؤسسة مدنية ولا يمكن أن تكون دينية فإنه لا يجوز للدولة أن تحرم المسلم من اتباع الرأي الشرعي الذي يراه، ولكن عليها أن تسن القانون والسياسة العامة على أساس مدني وسياسي لا ديني. فمهما كانت الآليات والمعايير التي تفرضها أجهزة الدولة، لتحديد

التشريع والسياسة الرسميين، فإنها ستستند حتماً إلى التقدير البشري لمن يهيمن على تلك الأجهزة، لا على الوحي الإلهي المباشر والخالص.

بعبارة أخرى، فإن كل ما تفرضه الدولة باسم الشريعة هو بالضرورة مدني، ونتاج للإرادة السياسية للحكام لا المرجعية الإسلامية، حتى وإن كان ممكناً الاتفاق على تلك المرجعية بين المسلمين، وهو أمر لم يتم في التاريخ. فالخلاص الكامل من وهم إمكانية الدولة الإسلامية ضروري، كي يتمكن المسلمون، وسواهم من المواطنين، من الحياة وفقاً لمعتقداتهم، دينيةً كانت أو غير دينية. والحقيقة هي أن مسألة الدولة الإسلامية ما هي إلا خطاب مستحدث مع الحكم الاستعماري الأوروبي للبلاد الإسلامية، لأنها قائمة على نموذج أوروبي للدولة، ورؤية شمولية للقانون والسياسة العامة، كأدوات للتشكيل الاجتماعي، في أيدى النخبة الحاكمة. ورغم أن الأنظمة التي حكمت تاريخياً بلاد المسلمين كانت تلتمس دوماً شرعيةً إسلاميةً، فإنها لم تزعم لنفسها كونها "دولةً إسلاميةً". أما دعاة ما يسمى بالدولة الإسلامية في العصر الحديث، فإنهم يبغون استغلال مؤسسات الدولة، وقوتها، مما أسسه الاستعمار الأوروبي، واستمر بعد الاستقلال، ليتحكموا بالقوة الجبرية في السلوك الفردي، والعلاقات الاجتماعية، حسب ما تراه الصفوة الحاكمة. والخطورة العظمى هي إضفاء قدسية الإسلام على هذه المبادرات الشمولية، أنه يجعل من الأصعب مقاومتها عما إذا كان معلوما أنها تمثل رؤيةً لدولة مدنية، لا تدعي شرعيةً دينيةً لشموليتها. في نفس الوقت، نجد أن تمييز الدين عن الدولة هو أمر دقيق وصعب عملياً لأنه يتحتم على الدولة أن تتعامل مع الأمور المتعلقة بالدين في الحد الأدنى حتى تستطيع أن تحافظ على حيادها الديني، وهو الأمر الضروري الذي يمكنها من القيام بدورها كوسيط محايد، بين قوى سياسية واجتماعية متنافسة.

وكما سبقت الإشارة فإن السبب الآخر للحرص على حياد الدولة تجاه الدين هو أن ذلك شرط ضروري لإذعان المسلمين لأحكام الشريعة الإسلامية، وتطبيقها كالتزام ديني، وليس خضوعاً لإرادة الدولة. فالتزام أحكام الشريعة يجب أن يقوم على النية الخالصة، وهذا لا يستقيم مع الإرغام الجبري للأفراد من جانب الدولة. وهذا القول لا يمنع المسلمين من اقتراح السياسات والتشريعات التي توافق عقيدتهم الدينية، كما هو حق لكل مواطن، ولكن عليهم أن يدعموا اقتراحهم ذاك بما أسميه "المنطق المدني". وكلمة

"مدني" هنا ترجع إلى الحاجة إلى الإعلان عن منطق السياسة أو التشريع المقترح، وإلى ضرورة أن تبقى عملية الحوار العام حوله علنية ومتاحةً لكل المواطنين. وذلك حتى لا تكون أمور الحكم والقانون قائمة على أساس فرض عقيدة البعض على الآخرين. بالمنطق المدني أعني إذن وجوب ارتكاز التشريع أو السياسة العامة على المنطق المشاع، الذي يمكن لكل مواطن أن يقبله أو يرفضه، أو يقدم البديل من المقترحات، من خلال الحوار العام، دون الاعتماد على دينه أو مزاعم تقواه. المنطق المدني، لا المعتقدات أو الدوافع الشخصية، هو أساس التشريع والسياسات العامة، سواءً كان المسلمون أغلبيةً أو أقليةً، في مجتمعهم الذي يعيشون فيه.

ليس من المتوقع أن ينصاع الناس جميعاً لمتطلبات المنطق المدني، منذ الوهلة الأولى، لأن ذلك يأتي عن قناعة قائمة على الدوافع الداخلية. فمن الصعب أن نعلم لماذا يصوت الناخبون بشكل معين، أو كيف يبررون اختياراتهم السياسية لأنفسهم. لكن المطلوب هو الدعوة إلى المنطق والتفكير المدني، وتشجيعهما، مع إضعاف نزعة الارتكاز على المعتقدات الدينية الشخصية والانطلاق منها فى ممارسة العمل السياسي والقانوني. ولا يصح افتراض أن المهيمنين على الدولة محايدون في أداء أعمالهم الرسمية، فالأرجح أن الناس يتصرفون وفقاً لمعتقداتهم، ومبرراتهم، الشخصية. ولكن الدعوة إلى تقديم أسباب موضوعية للسياسة العامة، ومناقشتها بشكل عام ومفتوحٍ، وفقاً لمنطق يستطيع الجميع أن يقبلوه أو يرفضوه بحرية، ستؤدي تدريجياً إلى تشجيع وتطوير إجماع أوسع، بين عامة المواطنين، يتجاوز المعتقدات المحدودة، دينيةً كانت أو غير دينية. والمقدرة على إظهار ألوان من المنطق، ثم الجدال حولها على أساس مدني، موجودة فعلاً في كثير من المجتمعات. لذا، فإن ما أدعو إليه هو دفع هذه العملية بصورة متعمدة وشاملة، وليس المطالبة بفرضها كاملةً على نحو فوري. وآمل أن تصبح هذه الدعوة لممارسة وتطوير المنطق المدني أكثر وضوحاً، مع ما سيرد من بيان في هذا الفصل، وما يليه من فصول.

وقبل المواصلة في تقديم هذه الأطروحة هناك مسألة اصطلاحية يجب أن أوضحها هنا، وهي العلاقة بين ما أدعو إليه في هذا الكتاب، ومصطلح ومفهوم "العلمانية". يتشابه الطرف الأول من أطروحتي، بفصل الإسلام عن الدولة، مع العلمانية، كما يفهمها ويرفضها غالب المسلمين اليوم لاعتقادهم

بأنها استبعاد كامل للإسلام عن الحياة العامة. أما الطرف الآخر من الأطروحة، المتعلق بتأكيد الصلة بين الإسلام والسياسة، فهو يخفف من تلك المخاوف ويصحح الفهم السلبي الشائع للعلمانية، بين المسلمين، الذين لا يميزون بين فصل الدين عن الدولة، من ناحية، وصلة الدين بالسياسة، من ناحية أخرى. وغياب التمييز هذا يؤدي إلى فهم الدعوة لفصل الإسلام عن الدولة بأنها استبعاد الإسلام عن المجال العام، وحصره في المجال الخاص. وبما أن هذا ليس ما أدعو إليه، فقد يكون من الحكمة استعمال مصطلح علمانية الدولة، بدلاً عن العلمانية، لكي لا أثير المعارضة لقولي بالرؤية السلبية الشائعة عن العلمانية بين المسلمين. فبدلاً عن تبديد الجهد في تصحيح الفهم الشائع للعلمانية، سوف أستخدم مصطلح "علمانية الدولة" على أن يفهم منه أنه يعني فصل الإسلام عن الدولة مع ضبط وتنظيم علاقة الإسلام بالسياسة كما سبق القول.

وكما سبقت الإشارة في الاستهلال، فإني أداول استخدام مصطلح الدولة المدنية وعلمانية الدولة لأغراض البحث المقارن، وكذلك لأن مصطلح علمانية الدولة شائع ومفهوم حتى بين بعض المجتمعات الإسلامية بأنه صفة الدولة وليس صفة المجتمع. والغرض من التداول بين المصطلحين هو التمييز بين ما أدعو إليه عن مفهوم العلمانية كفلسفة عامة للحياة دون مرجعية دينية، مع الاحتفاظ بالقدرة على النظر المقارن في تجارب المجتمعات الإنسانية المختلفة.

ومن أجل تجنب ما قد يصرف القارئ عن حقيقة ما أقول به فقد استخدمت مصطلح الدولة المدنية بجانب مصطلح علمانية الدولة في هذا الكتاب، لأن القارئ العربي المسلم قد يظن أنني أدعو إلى العلمانية كفلسفة عامة للحياة من غير اعتبار للمرجعية الدينية. فالفهم الشائع لدى المسلمين عامة هو أن مفهوم العلمانية دائما يعني العداء للدين، أو على الأقل إقصائه عن الحياة العامة للمجتمع. ولتفادي مضار هذا التعميم المضلل، فإن استخدم عبارة مصطلح الدولة المدنية للتنبيه إلى أن ما أقول به ينصرف إلى الدولة وليس إلى المجتمع. كما أني استخدم عبارة علمانية الدولة لأميز ما أقول عن دعوة بعض الجماعات الإسلامية للدولة المدنية وهم يقصدون بذلك فهمهم للدولة الإسلامية. وفضلا عن ذلك فإن استخدام مصطلح الدولة العلمانية يفيد في النظر المقارن بين المجتمعات الإسلامية المعاصرة التي

يستخدم بعضها هذا المصطلح، كما نجد في السنغال وإندونيسيا وأواسط آسيا مثلا. كما أن عبارة الدولة العلمانية هي أيضا مفهومة في باقي أنحاء العالم باعتبارها تحديداً لصفة الدولة وليس لصفة المجتمع.

وخلاصة الأمر بإيجاز، فإنني أدعو إلى الدولة المدنية أو علمانية الدولة من أجل تمكين التدين الصادق في المجتمع، وليس علمانية الإنسان أو المجتمع.

النقطة الاصطلاحية الأخرى هي استخدامي لمصطلح "الدولة الوطنية" بدلاً عن "الدولة القومية"، فالصفة اللازمة للنموذج الأوروبي، كما تطبقه كل المجتمعات الإسلامية، هو السلطة الكاملة للدولة، على إقليم معين، والسكان الذين يعيشون فيه، بغض النظر عما إذا كانوا يشكلون معاً "قومية"، ترتكن إلى وحدة تاريخية إثنية، أو لغوية، أو ثقافية، أم لا. كما أن مفهوم "القومية" يؤدي إلى سياسات متسلطة، تنتهك حق الأفراد والأقليات في تقرير مصيرهم، وهو الحق الذي من أجله نشأت الدولة في المقام الأول. فغايتي في هذا الكتاب أن أساهم في تغيير توجهات المسلمين نحو الطبيعة المدنية الأصيلة للدولة، والدور الحاسم لمبادئ حقوق الإنسان والمواطنة، في التوسط الدائم، والتفاوض، في علاقات الإسلام والدولة والمجتمع. وسياق التفاوض المستمر لهذه العلاقات، في المجتمعات الإسلامية الحاضرة، يعتمد ويبنى على التحولات العميقة، للمؤسسات والهياكل، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي يعيشها المسلمون، ويتواصلون مع المجتمعات الأخرى، من خلالها. وهذه التحولات هي نتيجة لعوامل خارجية مثل الاستعمار الأوروبي، والعولمة الرأسمالية. كما يتشكل هذا السياق أيضاً بالظروف الاجتماعية والسياسية الداخلية لكل مجتمع. وتشمل هذه التحولات تغييرات استلهمتها المجتمعات الإسلامية من خارجها، في مسيرة إتباعها للأشكال الغربية لتكوين الدولة؛ من تنظيمات تعليمية، واجتماعية، ونظم إدارية، وقانونية، بعد تحقيقها للاستقلال عن الاستعمار. وكل المجتمعات الإسلامية تعيش اليوم في دول وطنية، مندمجة تماماً مع نظم أمنية وسياسية واقتصادية عالمية، ذات تأثيرات ثقافية متبادلة، وقد اختارت المجتمعات الإسلامية مواصلة هذا المنهج بعد الاستقلال ولم تحاول العودة إلى ما كان عليه الحال قبل الاستعمار.

سأقدم الآن بصورة إجمالية، عرضاً للعلاقة بين الإسلام والشريعة والدولة، من وجهة نظر تاريخية. وذلك حتى يتمكن القارئ من متابعة الرؤية العامة، للأفكار والموضوعات الرئيسية، إلا أنني لن أورد المصادر العلمية، الداعمة لأطروحاتي المختلفة، في هذا الفصل، حيث سيتم تناول ذلك بتفصيل أكثر، مع ذكر واف للمصادر العلمية، في الفصول اللاحقة.

الإسلام والشريعة والدولة

بما أن موضوع الكتاب هو العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع، فمن المهم أن نوضح باختصار هذه المصطلحات. وقد تبدو التعريفات التالية واضحةً للكثير من القراء، لكنه من الأفضل تحديدها هنا، لتجنب أي خلط، أو سوء فهم، لدى القارئ.

هناك بدايةً الفهم العام للإسلام باعتباره الديانة التوحيدية، التي أتى بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث تلقى الوحي بالقرآن وبلّغه، ثم أوضح معناه وأحكامه من خلال ما تم التعارف عليه بين المسلمين باسم السنة النبوية، فالقرآن والسنة هما المصدر الأساس المرجعي لأي فهم للإسلام، أو ما اشتق عنه من مفاهيم، أو صفات، بين المسلمين. القرآن والسنة هما مصدر العقيدة التي يتمسك بها كل مسلم، وبيان عبادته التي يتبعها، والخلق الذي يلزمه في سلوكه العام والخاص. ومن القرآن والسنة يلتمس المسلمون الترشيد والتسديد، لتطوير علاقاتهم الاجتماعية والسياسية، ومعاييرهم القانونية، ومؤسساتهم المختلفة. الإسلام بهذا المعنى التأسيسي هو إطلاق لقوة تحررية، تنبع من إيمان عميق بأنه لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله؛ إنه التوحيد. ذلك هو معنى الإسلام الذي تطلبه الغالبية العظمى للمسلمين، في حياتهما اليومية، وهي تلتمس هدايته الروحية، في التزام بما أمر الله به الإنسانية في هذه الدنيا. وهذا هو أيضاً المنظور الذي أعتمده أنا في معالجة القضايا الخاصة بالدولة والمجتمع، كما سأبينه بالتفصيل لاحقاً.

يستخدم مصطلح الشريعة، في الخطاب الإسلامي المعاصر، كأنه مطابق للإسلام نفسه وبصورة شاملة. وحقيقة الأمر أن أي فهم أو معرفة للشريعة الإسلامية غير ممكن للبشر إلا في إطار قصور التفسيرات الإنسانية، للقرآن والسنة؛ فالشريعة هي ما يمكن للإنسان أن يفهمه، ويطلبه،

في سياقه التاريخي الخاص. فالإسلام أوسع معنى من الشريعة، رغم أن معرفة الشريعة واتباع أحكامها، هو سبيل الدخول إلى الإسلام، والسعي إلى تحقيق التوحيد، في الحياة اليومية. الشريعة إذن هي البوابة والطريق، لكي يكون المرء مسلماً، لكنها لا تستقصي كل إمكانيات المعرفة الإنسانية بالإسلام، ومحاولات الحياة وفق قيمه وتعاليمه. المرجعية الإسلامية، سواءً نسبناها إلى الإسلام أو الشريعة، لا تتجاوز "التجربة الإنسانية في إطار القرآن والسنة"، فهي منظومة للمعنى تنشأ عن الممارسة البشرية، والتفكير المتعمق، ومع تفاوت الناس في مستويات التحقيق والتطور في ذلك.

وبما أن الاعتقاد الديني وإمكانية التدين والورع غير ممكن إلا للفرد البشري، فإن الالتزام بأحكام الشريعة بأي فهم لها لا يمكن أن يقوم إلا في حق الفرد المسلم. فالفردية هي مدار التكليف الديني. وغير ممكن للجماعة أو أي شخصية اعتبارية - مثل مؤسسات الدولة - أن تعتقد أنها مكلفة دينياً. فعندما نتحدث عن المجتمع المسلم أو الأمة الإسلامية فذلك قول مجازي لأن الكيان الاعتباري لا يقدر على الاعتقاد الديني أو اتباع الأحكام الشرعية، وإنما يكون ذلك للأفراد الذين يكونون الجماعة أو يتصرفون باسم المؤسسة.

فصفة الإسلام لا تتعلق بالجماعة أو المؤسسة إلا مجازاً. وهذا واضح في أمور العقيدة والعبادات، ولكن يلتبس الأمر في الخطاب الإسلامي الشائع في ما يتعلق بما يسمى بالمعاملات أو الأمور التي تقع في المجال العام للإدارة والقضاء. فإذا قام الاعتقاد بأن المبادئ العامة أو القواعد التفصيلية في هذه المسائل تستند على فهم لنصوص القرآن أو الأحاديث النبوية فإن ذلك لا يعني الخلط بين إلزامية هذه الأحكام العامة في إطار المسؤولية الفردية الدينية للمسلم وصفتها كقانون عام للدولة. فمخالفة القانون العام تقوم عليها المسؤولية أمام أجهزة الدولة بينما تشكل معصية المسؤولية الفردية الدينية ذنب أمام الله وإن قام الحكمان على نفس العمل. فالسرقة أو خيانة الأمانة جريمة يعاقب عليها القانون العام وكذلك هي ذنب ديني على المسلم، وطبيعة المسؤولية وآثارها تختلف بين الجريمة والذنب الديني، فالمسؤولية عن الجريمة تقوم بموجب إرادة الدولة وفق قواعد الإثبات والعقوبات التي تعمل بها المحاكم بينما يحاسب المسلم على الذنب في المسؤولية الدينية أمام الله سبحانه وتعالى، فالمسؤولية القانونية تعتمد على أحكام البشر، وهي لذلك

عرضة للخطأ والغرض والفساد، بينما تقوم المسؤولية الدينية أمام الله، وبمقتضى الحكمة والرحمة الإلهية، حيث لا غرض ولا هوى. لذلك لا يصح أن ننسب كمال الصفة الدينية لقصور العمل البشري.

وهذا التمييز لا يعني بالطبع إقصاء القيم الأخلاقية القائمة على المبادئ الإسلامية من مجال التشريع والسياسة العامة للدولة، ولكن فقط عدم الخلط بين مجال القانون العام ومجال المسؤولية الدينية والفردية للمسلم. فبما أن الإسلام هو من المقومات الإسلامية للنظام الأخلاقي والتراث الثقافي بين المسلمين، فسوف ينعكس ذلك على التشريعات القانونية والسياسية العامة للدولة. إلا أن ذلك إنما يكون من خلال المؤسسات الرسمية للدولة وفق معيار المنطق المدني للمواطنة، كما أقترح في هذا الكتاب، وليس على أساس التزام المسلم بأحكام الشريعة الإسلامية من منطلق الاعتقاد الديني. فمسؤولية المسلم الدينية قائمة دائما بغض النظر عما إذا كان القانون العام يحرم أم يبيح السلوك المعين. وحكم القانون العام على السلوك هو دائما من منظور مرجعية المواطنة وليس مرجعية العقيدة الدينية للمسلم. فالربا حرام على المسلم دينياً، بغض النظر عن موقف القانون منه. فإذا منع القانون العام التعامل الربوي فيجب أن يكون ذلك على أساس مرجعية المواطنة وفق إجراءات التشريع والقضاء المدني وليس على أساس كونه محرماً دينيا على المسلم.

يقوم أي خطاب إسلامي على قاعدة أن كل مسلم أو مسلمة مسؤول مباشرةً عن معرفة ما هو مطالب به، والانصياع له، كواجب ديني. والمبدأ الأصلي بالمسؤولية الفردية، التي لا يمكن إلغاؤها أو إسقاطها، هو أحد المبادئ الأساسية المتكررة في القرآن. مع ذلك، فحينما يحاول المسلم معرفة ما تتطلبه الشريعة منه، في موقف معين، فإنه على الأرجح سيسأل أحد من يثق في علمه وورعه، بدلا عن أن يرجع مباشرة بنفسه إلى القرآن والسنة ذاتهما. على أية حال، فسواء رجع السائل بنفسه، أم سأل غيره، فإن الجواب يأتي بالضرورة عن طريق الرجوع إلى القرآن والسنة، (سواء كأساس للحكم أو للتأكد من عدم معارضة الحكم للمرجعية الإسلامية) من خلال البنية والمنهج الشائع بين المسلمين. تجري هذه العملية إذن وفقاً لمذهب معين، بتعاليمه ومنهجيته، لا من خلال رؤية جديدة تماماً أو على نحو مبتكر. وبعبارة أخرى، فإن كل فهم للحكم الديني يعتمد على تصورات

سابقة للمرجعية الإسلامية، وهو ما يسمى بأحكام أصول الفقه وهي قائمة على اجتهادات البشر وليس الوحي الإلهي المجرد. وهكذا لا يباشر المسلمون القرآن والسنة دون المرور عبر مرشحات، من خبرات الأجيال السابقة، وتفسيراتها، وارتكاناً إلى منهجية تفصيلية، تحدد من خلالها علاقة النص بالمسألة الراهنة، والكيفية التي يصنف ويفهم بها. التجربة الإنسانية لذلك هي جزء أساسي لأي فهم للقرآن أو السنة، وعلى مستويات متعددة، بدءاً من الخبرات والتأويلات المتراكمة عبر الأجيال، ووصولاً إلى السياق المعاصر لاعتماد المرجعية الإسلامية. من أجل توضيح مختصر في هذه المرحلة التمهيدية، نحاول الإجابة بشكل موجز عن السؤال التالي: هل يمكن اعتماد إطار مرجعي إسلامي، من وجهة نظر مؤسسية، لسياسة الدولة وتشريعها؟

كمؤسسة سياسية، لا تملك الدولة في حد ذاتها إمكانية أن تشعر أو تعتقد أو تتصرف، وإنما الإنسان هو الذي يتصرف باسم الدولة، أو يحرك قواها، أو يفعل أجهزتها. لذا، فحينما يتخذ إنسان قراراً سياسياً، أو يقترح تشريعاً، بزعم أن هذا أو ذاك قائم على المبادئ الإسلامية، فإنه بالضرورة يعكس وجهة نظره الشخصية في الموضوع، لا وجهة نظر الدولة ككيان مستقل. كذلك عندما يتحدث زعيم سياسي، باسم حزبه، ليقدم مقترحاً بسياسة أو تشريع فإنما يكون ذلك رأي قادة الحزب وليس موقف الحزب نفسه ككيان مستقل عن أعضائه وقادته. صحيح أن المواقف الخاصة، والمتعلقة بالتشريع أو السياسات، يمكن التفاوض حولها، لكن المحصلة هي دوماً نتيجة للتقديرات البشرية الفردية، والاختيارات الإنسانية، لقبول وتطبيق وجهة النظر التي اتفق عليها الأشخاص المعنيون بالأمر.

ما أقصده هنا، هو أن جميع الخطوات العملية في وضع السياسات والتشريعات، وتطبيقها، تخضع دائما للخطأ البشري، بما يجعلها دائماً عرضةً للمساءلة والاختبار، دون أن ينعكس ذلك على الاعتقاد الديني في إلزامية الحكم الشرعي على المسلم. وهذا طرف من قولي بضرورة دعم شؤون السياسة العامة، والتشريعات، بالمنطق المدني، بما يكفل للمسلمين الاختلاف حول تلك الأمور، بمعارضة التحريم العقابي أو المنع، أو تغيير القانون إذا تم تشريعه دون التعرض للنقد أو القدح في عقيدتهم الدينية.

لقد أسس علماء المسلمين الأوائل الإطار العام والمنهج التفسيري المعروف باسم "أصول الفقه" من أجل أن يتفهموا، ويطبقوا، تعاليم دينهم، كما وردت في القرآن والسنة. وما يتضح من صيغ هذا العلم الأساسي هو أن هؤلاء العلماء اجتهدوا لوضع قواعد، لتفسير نصوص القرآن والسنة، على أساس تجاربهم في حياتهم في ذلك الإطار التاريخي. يعرف هذا العلم وينظم أيضاً التقنيات التشريعية، كالإجماع والقياس والاجتهاد. وهذه التقنيات هي مناهج في فهم واستخلاص الأحكام الشرعية من إطار التجربة البشرية، وليست مصادر للتشريع من ناحية المحتوى الموضوعي. ويمكن الآن الأخذ بمنهج نشأة علم أصول الفقه في استحداث قواعد جديدة لاستخلاص الأحكام الشرعية. وهذا القول مقبول عند كثيرين من المسلمين اليوم. وموضوع هذا الكتاب هو ضمان حرية الاعتقاد والتعبير وتوفير مؤسسات الحكم التي تمكن من هذا الإصلاح الإسلامي.

الإسلام والشريعة

لقد أجمعت أجيال المسلمين، منذ نشأة الإسلام وحتى الآن، على أن نص القرآن محفوظ بدقة، بين دفتي المصحف. هذا الإجماع المتواصل عبر الأجيال والقرون قائم على قبول المسلمين في كل زمان ومكان أن هذا هو القرآن. وهناك إجماع نسبي على السنة، التي يقبلها عموم المسلمين، كتقرير أصيل عن أقوال وأفعال النبي، صلى الله عليه وسلم. وقد جاء الإجماع على السنة متأخرا مقارنة بالإجماع على القرآن، وما زال الإجماع على "السنة" موضع نقاش بين الكثير من المسلمين. وبعبارة أخرى، فإن معرفتنا بالقرآن والسنة هي محصلة إجماع أجيال متعاقبة، منذ القرن السابع الميلادي. لا نقصد هنا أن المسلمين قد اصطنعوا هذه المصادر عبر الإجماع، بل نشير ببساطة إلى أننا نعرف هذه النصوص ونقبلها لأن الأجيال المتعاقبة من المسلمين قد اعتمدت ذلك. ففي عقيدتي كمسلم أن الله سبحانه وتعالى قد حفظ القرآن من التحريف أو التعديل، وما أشير إليه أن تواتر الإجماع كان هو الوسيلة العملية لذلك. وقد كان الإجماع أيضا هو أساس سلطة واستمرارية أصول الفقه، ومبادئه، وتقنياته، لأن هذه البنية المنهجية تعتمد دائما على قبولها من أجيال المسلمين المتلاحقة. بهذا الاعتبار، فالإجماع هو أساس

قبول القرآن والسنة، ومجموع وتفاصيل منهج فهم نصوصها كأحكام شرعية.

ما يميز القرآن والسنة عند المسلمين عن تقنيات أصول الفقه هو استحالة الإضافة، إلى أي من هذين النصين الأصيلين، لأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء، والقرآن هو آخر الوحي. فيما ليس هناك ما يمنع أو يبطل تكوين إجماع جديد، حول تقنيات التفسير، أو حول تفسيرات جديدة، للقرآن والسنة، مما يصبح جزءاً من الشريعة كما يفهمها عامة المسلمين، بنفس النهج الذي أصبحت به هذه التقنيات والتفسيرات جزءا منها في المقام الأول. ويوفر فصل الإسلام عن الدولة، وتنظيم الدور السياسي للإسلام من خلال مبادئ الحكم الدستوري، واحترام حقوق الإنسان، حماية ضرورية، لضمان حرية المسلمين في المشاركة في النظر والحوار حول فهم وتفسير نصوص القرآن والسنة لاستخلاص الأحكام الشرعية في كل زمان ومكان.

إن أي فهم للشريعة هو بالضرورة ناتج عن الاجتهاد، ففهم معاني القرآن والسنة لا يتم إلا عبر التفكر الإنساني. وخلال عملية تأسيس مناهج وأحكام الشريعة، في القرنين الأول والثاني الهجريين، قام علماء المسلمين بتعريف، وتحديد، مصطلح الاجتهاد من ناحيتين: أولاهما تقييده بالأمور التي لا تخضع للنصوص القطعية الثبوت والدلالة في القرآن والسنة؛ ورغم منطقية هذا الرأي فإنه يفترض توافقا للمسلمين على تعيين الآيات لما يناسبها من الحوادث، وتوافقا على تفسير تلك الآيات، بل واتفاقهم على تأييد إجماع من سبقهم من العلماء كذلك. وثانيتهما التحديد المفصل لصفات المجتهد ومؤهلاته، وكذلك طريقة أدائه لهذا الاجتهاد. والحق أن تعريف الاجتهاد، وتحديد شروط المجتهد، هما بالضرورة ناتج للفكر والتقدير الإنساني، وليس الوحي المنزل.

وبما أن تعيين النصوص من القرآن والسنة التي تنطبق على مسائل أو حوادث محددة، أو الحكم بقطعية دلالتها، أو تحديد شروط المجتهد، هي كلها مما يقرره الفكر والتقدير البشريين، فإن فرض رقابة مسبقة على هذا الفكر يناقض طبيعة استقراء أحكام الشريعة من القرآن والسنة. إنه من غير المنطقي الحكم بتحريم الاجتهاد في قضية أو مسألة معينة، إذ إن هذا الحكم نفسه هو ناتج للفكر والتقدير البشريين. كما أنه لا ينبغي تقييد ممارسة

الاجتهاد على طائفة محدودة من المسلمين، ممن يفترض امتلاكهم مؤهلات خاصة، لأن هذا التقييد في الممارسة سيعتمد علي أولئك البشر الذين يضعون شروط الاجتهاد، وينتخبون من يرونه مؤهلاً للقيام به. ومنح تلك السلطة لأية مؤسسة أو هيئة، رسمية كانت أو أهلية، هو أمر خطير، لأن تلك السلطة ستكون عرضة للاستغلال لبعض المآرب السياسية أو غيرها. ومبدأ أن معرفة الشريعة مسؤولية لازمة على كل مسلم يعني أنه لا يحق لأي إنسان أو مؤسسة أن تتحكم في تلك العلاقة بين المسلم والشريعة. ويلحق بهذا القول بأن تقرير شروط المجتهد، وقواعد الاجتهاد، هي أمور تتعلق بالعقيدة الدينية، وجزء من الالتزام الديني لكل مسلم، لذلك من غير المقبول دينياً إقامة رقابة أو سلطة على تلك العملية. أي أن تقييد حرية الحوار بين المسلمين وإعطاء أي سلطة بشرية حق تقرير ما يجوز أو يجب دينياً، يناقض الطبيعة الدينية للشريعة ذاتها. وهذا المنطق هو أحد الأصول الإسلامية الرئيسية التي أقترحها لتأسيس الدولة المدنية وضمان حقوق الإنسان، والمواطنة، للجميع.

سوف أشرح وأناقش الجوانب المختلفة لأطروحتي أثناء مسيرتي في هذا الكتاب، وما يلي هو عرض موجز لها.

بدأ البناء المتكامل والمنتظم للشريعة أثناء حكم الدولة العباسية المبكرة (بعد ٧٥٠). وهذه الرؤية للتأسيس المتأخر نسبيا للشريعة، كنظام شامل ومحكم، تبدو جلية إذا نظرنا إلى مرحلة تأسيس المذاهب الإسلامية الكبرى، والجمع المنظم للسنة، المصدر الثاني والأكثر تفصيلا للشريعة، وكذلك تأصيل المنهجية الفقهية من خلال علم أصول الفقه. كل هذه التطورات جرت في القرنين الثاني والثالث من الهجرة. وشهدت الحقبة العباسية الأولى ظهور مدارس الفقه الكبرى، التي نعرفها الآن، والمنسوبة إلى جعفر الصادق، مؤسس المذهب الرئيسي الجعفري الشيعي (توفي ٧٦٥)، وأبي حنيفة (ت ٧٦٧)، ومالك (ت ٧٩٥)، والشافعي (ت ٨٢٠)، وابن حنبل (ت ٨٥٥).

بعبارة أخرى، فإن الأجيال الأولى من المسلمين لم تعرف أو تطبق منهجية أصول الفقه والأحكام العامة والقواعد التفصيلية كما هي شائعة عند غالب المسلمين اليوم. فضلا عن ذلك، فإن التطور اللاحق، للمذاهب، وانتشارها، قد خضع للكثير من العوامل السياسية، والاجتماعية،

والديموغرافية، التي أدت إلى دفع نفوذ بعض تلك المدارس من منطقة إلى أخرى، أو تقييد انتشارها في أجزاء معينة، كما هي الحال في المدارس السنية والشيعية في وقتنا الراهن. وفي أحوال أخرى، أدت هذه العوامل إلى القضاء التام على مدارس بأسرها، كما هو الحال مع مدرستي الثوري والطبري في المذاهب السنية.

المسألة الأخرى الواجب أخذها في الاعتبار هي ميل حكام المسلمين لتفضيل أحد المذاهب على المذاهب الأخرى عبر التاريخ الإسلامي. على سبيل المثال، نشأت مدرسة الأحناف بالعراق، مركز قوة الخلافة العباسية، فتمتعت لذلك بالدعم الرسمي للدولة، ثم انتقلت لاحقاً إلى أفغانستان، ومنها إلى شبه الجزيرة الهندية، حيث حملها مهاجرو الهند إلى شرق أفريقيا. وانتشر المذهب الحنفي أيضاً عبر آسيا الوسطى، والإمبراطورية العثمانية، حيث أصبحت قواعد الفقه الحنفي أساسا لأحكام الدولة والقضاء. لكن رعاية الدولة لمذاهب معينة لم تكن من خلال التشريع، أو التقنين، كما هي الحال الآن، بل من خلال تعيين القضاة المنتمين لمذهب بعينه، وتخصيص نطاق عملهم الجغرافي، وتحديد مجالات قضائهم.

ومع أن إجماع المذاهب المختلفة على الكثير من الأحكام الشرعية كان له أثر إيجابي، إذ إن مبدأ الإجماع كان عامل توحيد تمثل في جمع جوهر محتوى المذاهب السنية معا، مما ساهم في استقرار أصول الفقه وأحكام الشريعة، إلا الإجماع، كذلك ضيق مساحة الفكر الإبداعي للاجتهاد. والرؤية الشائعة هي أنه حدث ضعف تدريجي للفكر التشريعي الإبداعي، مما يطلق عليه "غلق باب الاجتهاد"، بزعم أن الشريعة قد بلغت بالفعل مداها النهائي في ذلك الزمان. وسواء أغلق باب الاجتهاد أم لم يغلق، وهذا موضوع خلاف بين المؤرخين، فإن الواضح أنه لم يحدث تغيير حقيقي لبنية الشريعة ومنهاجها، منذ القرن العاشر الميلادي، رغم استمرار بعض التعديلات العملية، في مواقع ومجالات محدودة. والغالب أن هذا الجمود والتقليد كان ضروريا للحفاظ على استقرار النظام أثناء فترات التدهور وانهيار المؤسسات السياسية والاجتماعية، للمجتمعات الإسلامية. لكن لا أحد يملك سلطة إيقاف الاجتهاد، في المرجعية الإسلامية، رغم ما ظهر من إجماع بين المسلمين على ذلك. ولذلك لا يوجد ما يمنع من ظهور إجماع جديد على ضرورة إطلاق حرية الاجتهاد، لمواجهة الطموحات والاحتياجات الجديدة

للمجتمعات الإسلامية، وكذلك الإجماع على مراجعة مبادئ أصول الفقه، وهي ناتجة عن الاجتهاد البشري وليس الوحي المنزل.

الإسلام والدولة

إن الطبيعة الدينية الأساسية للشريعة، وتركيزها على تنظيم العلاقة بين المسلم وربه، تعني أن تلك المسؤولية لا يمكن التنازل عنها، أو تفويضها. ولا يمكن لمؤسسة بشرية، إدارية أو قضائية، أن تكون دينية بهذا المعنى، حتى عندما تزعم تطبيقها أو فرضها لأحكام الشريعة. وبعبارة أخرى، فإن الدولة بكافة مؤسساتها، هي ذات طبيعة مدنية لا دينية، مهما كانت المزاعم بالدولة الدينية. كذلك في مسألة الإفتاء التي تتعلق أيضاً بالطبيعة الدينية للشريعة، فقد قام العلماء المستقلون عن سلطة الدولة بإصدار فتاوى استجابة لحاجات حكام الإمارات، وقضاة الدولة، وعامة المسلمين. إلا أن هذه الفتاوى، حتى عندما تصدر عن مؤسسة لها صفة رسمية، لا تعفي المسلم طالب الفتوى من مسؤوليته من وجهة نظر دينية، عما يتخذه أو يدعه من تصرف بناء على الفتوى، كما يكون المفتي مسؤولا كذلك عن فتواه. ستبقى بالطبع الحاجة العملية للإدارة والقضاء، كما ستبقى الحاجة لالتماس الفائدة من معرفة العلماء وآرائهم. ما أعنيه هنا هو أن هذه الأعمال مدنية بطبيعتها، لأنها لا يمكن أن تحل محل المسؤولية الدينية لكل مسلم. ويمكن التمثيل على هذه الأطروحة بالنظر لتجربة الإمبراطورية العثمانية.

فقد فرضت الضرورة العملية على سلاطين الإمبراطورية العثمانية الاختيار بين المذاهب الفقهية، فأخذوا بالمذهب الحنفي، ثم قننوا مبادئه في منتصف القرن التاسع عشر. وكانت تلك أول مرة يتم فيها تحويل الشريعة إلى مواد مقننة، تسن باعتبارها القانون الرسمي الموحد داخل أراضي الإمبراطورية. ومسألة اعتماد الدولة العثمانية على المذهب الحنفي ترجع لتفضيل تلك الدولة لذلك المذهب وليس لأنه يحتكر الرأي الصحيح في الشريعة دون غيره من المذاهب. وسيبقى حتما على كل دولة تحاول تقنين الشريعة أن تنتقي من بين المذاهب والأحكام الشرعية المختلفة ما تراه مناسباً، إذ إنه يستحيل عليها إعمال جميع آراء المذاهب والعلماء. وقد أدى هذا التقليد الذي ابتدعه العثمانيون لأول مرة إلى تأسيس انتقائية الدولة، لبعض الآراء دون بعضها، لكنه ظل محصورا في نطاق الأحوال

الشخصية، إذ حلت القوانين الأوروبية محل الشريعة في جميع المجالات الأخرى. وقد حدث نفس هذا الإحلال لقوانين المستعمر الأوروبي محل الشريعة، والنظم العرفية المحلية، في باقي البلاد الإسلامية ما عدا الأحوال الشخصية، التي سنت قوانينها وفقا لأحد المذاهب المعمول بها في هذا البلد أو ذاك. على أية حال، أدى هذا الوضع المستحدث إلى مصادمة، بين حاجة الدولة لتبني مذهب أو رأي محدد بجعله القانون النافذ بإرادة الدولة وبين الحاجة لاستقلالية الشريعة عن سلطة الدولة. فالمفترض في الحاكم أن يحمي الشريعة، لا أن يصنعها أو يسيطر عليها. وهكذا، وحتى زماننا الحاضر، بقيت الشريعة حكماً دينيا على المسلمين، مستقلة عن سلطة الدولة، بينما لم تكف بعض النظم عن محاولة استخدام الشريعة لتدعيم شرعيتها السياسية.

فضلا عن ذلك، أصبحت تنازلات العثمانيين للقوى الأوروبية نموذجاً لتبني النظم القانونية للدولة الغربية. وقد بررت المراسيم الإمبراطورية تلك التغييرات ليس فقط لأغراض تقوية الدولة، والحرص على مكانة الإسلام في المجتمع، بل كذلك بالحاجة لتأكيد المساواة بين المواطنين العثمانيين، مما مهد لقبول النموذج الأوروبي للدولة الوطنية، القائم على مبدأ مساواة مواطنيها أمام القانون.

أدخلت الإصلاحات السالفة الذكر على النظام القانوني العثماني (القانون التجاري في عام ١٨٥٠، وقانون العقوبات عام ١٨٥٨، وقانون الإجراءات التجارية عام ١٨٧٩، وقانون الإجراءات المدنية عام ١٨٨٠) متبعة في ذلك نموذج القانون الأوروبي، الساعي لسن قوانين شاملة تتضمن كل القواعد المناسبة للحياة اليومية. ورغم أن مبادئ الشريعة قد أقصيت بشكل كبير عن هذه القوانين، فقد كانت هناك محاولة للاحتفاظ ببعض عناصرها. وأصدرت الدولة العثمانية "المجلة"، التي عرفت لاحقا بالقانون المدني لعام ١٨٧٦، خلال فترة عشر سنوات، من ١٨٦٧ إلى ١٨٧٧. وتم فيها تقنين قواعد العقود، والضرر، وفقا للفقه الحنفي، جامعة في ذلك بين الشكل الأوروبي، والمحتوى الشرعي الإسلامي. وقد ساهم تقنين مبادئ الشريعة المتعلقة بهه القوانين على تبسيط أحكامها ذات الصلة، وجعلها أيسر منالا للمتخاصمين والقضاة والمحامين.

اكتسبت "المجلة" نفوذاً كبيراً عندما أصبحت قانوناً، وصارت نموذجا مبكرا، لإعمال أجزاء كبيرة من الشريعة، بواسطة سلطة الدولة، محولة

بذلك بعض قواعد الشريعة إلى قانون وضعي، بالمعنى الحديث للمصطلح. أكثر من ذلك أن هذا التشريع جرى تطبيقه على نطاق واسع على المجتمعات الإسلامية داخل الإمبراطورية العثمانية، كما ما زال هناك تأثير لتطبيقه في بعض البقاع، حتى اليوم. ويعود نجاح "المجلة" أيضا إلى اشتمالها على بعض الأحكام المأخوذة من غير المذهب الحنفي، موسعة بذلك من إمكانية الانتقاء بين خيارات أوسع بين المذاهب والآراء الإسلامية المتعددة. وكان مبدأ التخير قد تم قبوله بالفعل نظريا، لكنه لم يستخدم عمليا من قبل على مثل هذا المستوى العام والرسمي. وبتطبيقها عبر مؤسسات الدولة فقد فتحت "المجلة" الباب لإصلاحات لاحقة، رغم محدودية غرضها في البداية. مع ذلك، فقد أعاقت "المجلة" في نفس الوقت إمكانية العمل بآراء المذاهب الأخرى بما قننته من أحكام المذهب الحنفي، رغم ما اشتملت عليه من تخير، واحتواء لآراء شتى. وما نريد تأكيده هنا، هو أن هذه العملية بأسرها هي ناتج للسلطة السياسية المدنية للدولة، وليس السلطة الدينية للشريعة.

تلك النزعة المتزايدة للانتقائية، في تخير المصادر، ومزج المفاهيم والمؤسسات القانونية الغربية والإسلامية معاً، ذهبت إلى مدى أبعد شوطا، عبر أعمال الفقيه المصري عبد الرزاق السنهوري (ت ١٩٧١). والمحاولة الواقعية التي طبقها السنهوري قامت على التسليم بأنه لم يعد بالإمكان استرجاع أحكام الشريعة كاملة كما هي دون تغيير، وأنه لا يمكن تطبيقها دون أن تتكيف مع حاجات المجتمعات الإسلامية الحديثة. لقد استخدم السنهوري هذه المقاربة عند صياغته لمشروع القانون المدني المصري عام ١٩٤٨، والقانون المدني العراقي عام ١٩٥١، والقانون المدني الليبي عام ١٩٥٣، والقانون المدني الكويتي والقانون التجاري الكويتي عام ١٩٦٠/ ١٩٦١. وفي جميع تلك الحالات كان السنهوري يستدعى بواسطة حاكم متفرد بالسلطة، لوضع مشروع قانون شامل، يسن لاحقا دون نقاش أو تداول ديمقراطي للتشريع. من الصعب لذلك معرفة مدى قبول هذا النموذج لو كانت تلك البلاد ديمقراطية. لكن مهما كانت درجة استيعاب الشريعة داخل تلك القوانين، فمن الواضح أن العملية ذاتها كانت تشريعا مدنياً ووضعياً، لا إنفاذا مباشرا لقواعد الشريعة، من منظور إسلامي باعتبارها واجباً دينياً.

يلاحظ هنا أن تلك التشريعات مكنت القضاة وكبار موظفي الدولة في المجالات المختلفة من الاطلاع على عموم الآراء والمذاهب الفقهية الإسلامية، في عملية تخير بعض الجوانب، وتكييفها، لتدمج داخل التشريع الحديث. وأظهر تركيب التقاليد التشريعية الأوروبية والإسلامية استحالة التطبيق المباشر والمنظومي، لأحكام الشريعة التقليدية في السياق الحديث. والسبب الرئيسي لذلك هو تعقيد الشريعة ذاتها، وتنوعها، خلال تطورها عبر القرون. فبالإضافة إلى الاختلافات الواسعة داخل المجتمعات السنية والشيعية، وبين بعضها البعض، والتي توجد أحيانا داخل البلد الواحد، كما هو الحال في العراق، ولبنان، والسعودية، وسوريا، وباكستان، فقد تتبع قطاعات مختلفة من المسلمين في البلد الواحد مذاهب أو آراء شتى، رغم عدم تطبيقها رسميا في المحاكم. والممارسة القضائية في بلد ما قد لا توافق المذهب المتبع عند غالب سكانه. وبما أن الدول الحديثة لا يمكنها العمل دون مبادئ قانونية، مستقرة رسميا، ومطبقة بشكل عام، فإن قواعد الشريعة لا يمكن سنها قانونا، أو فرضها كقانون وضعي في أي دولة، دون أن تخضع لعملية اختيار بين تأويلات مختلفة، تتساوى جميعا في مشروعيتها من المنظور الإسلامي. هذه المسألة لا يمكن ببساطة تجنبها، سواء من قبل الإسلاميين الذين ينشدون إقامة ما يسمونه الدولة الإسلامية، بزعم التطبيق الشامل للشريعة، أو من قبل النظم المدنية التي تزعم فرض أحكام الشريعة في مجال الأحوال الشخصية.

وقد تفاقمت الآثار السياسية والقانونية لهذه التطورات من خلال التغيرات الكبرى التي أدخلها الاستعمار واستمرار علاقة التبعية حتى بعد الاستقلال، وذلك في مجال التعليم العام، والتدريب المهني لموظفي الدولة. حيث استبدلت الدراسات الإسلامية التقليدية في مناهج المؤسسات التعليمية بالتركيز على العلوم الاجتماعية والطبيعية وفق المفاهيم الغربية. وفي مجال التعليم القانوني خاصة، فإن الجيل الأول بعد الاستقلال من المحامين والقضاة قد تلقى تدريبا متقدما في جامعات أوروبا وأمريكا الشمالية، وعاد ليعلم الأجيال اللاحقة، أو يتولى المناصب القانونية الرفيعة. هذا بالإضافة إلى إشاعة فرص التعليم على تفاوت بين مراحله المختلفة، وانحسار الأمية التي كانت سائدة في المجتمعات الإسلامية. فهذا الانتشار الديمقراطي للتعليم

والمعرفة أفقد علماء الفقه الإسلامي امتيازهم وقيادتهم الفكرية التي كانت سائدة في الماضي.

بالتالي فلم يفقد العلماء احتكارهم لمعرفة المصادر الإسلامية فحسب، بل أصبح بوسع عموم المسلمين تدريجيا مساءلة التأويلات التقليدية لتلك المصادر. وهذه الفرصة متاحة الآن لدعاة الدولة المدنية، وحماية حقوق الإنسان، أن يزيدوا من معرفتهم بالمصادر الإسلامية للشريعة، وتاريخها، ومنهجيتها، كي يصبحوا أكثر قدرة على مناجزة أصحاب المذاهب والأفكار التقليدية. وليس المقصود من قولي هذا الدعوة لإنشاء هياكل، أو مؤسسات رسمية لاعتماد من يصلح للاجتهاد، بل على العكس، هناك واجب ديني على كل مسلم ومسلمة، أن يتفقهوا في دينهم، بما يمكنهم من النظر فيه، ليستخلصوا أحكامه في حياتهم الشخصية، ويعبروا عن رؤاهم في الشؤون العامة. فمن الواضح عملياً أن الذين يدركون مصادر الشريعة ومنهاجها هم أكثر نفوذاً وإقناعا من أولئك الذين يفتقرون إلى تلك المعرفة.

التحول المهم الآخر في حياة المجتمعات الإسلامية، الذي يعنينا هنا، يتعلق بطبيعة الدولة ذاتها في سياقها المحلي والعالمي. رغم الاعتراضات الواضحة على الطريقة التي استقرت بها الدولة، تحت الرعاية الاستعمارية، فإن رسوخ النموذج الأوروبي للدولة في المجتمعات الإسلامية، كجزء من نظام عالمي يرتكز على نفس النموذج، قد غير بصورة جذرية العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في شتى البقاع. وباحتفاظها بهذا الشكل الخاص لتنظيم الدولة بعد الاستقلال، تكون المجتمعات الإسلامية قد اختارت أن تتقيد بالقدر المتعارف عليه من الالتزامات الإقليمية والدولية، لعضويتها بالمجتمع العالمي للدول الوطنية. ومع وجود فروق واضحة في مستوى نموها الاجتماعي، واستقرارها السياسي، وطبيعة دولتها، فإن الكثير من المجتمعات الإسلامية اليوم تحيا تحت نظم دستورية قانونية، تقر المساواة وعدم التمييز بين مواطنيها. وحتى حين تقصر الدساتير، والنظم القانونية الوطنية، عن التعبير عن هذه الالتزامات بوضوح، أو رعايتها بفعالية، فإن واقع العلاقات الدولية الحالي يضمن حداً أدنى من الانصياع الواقعي لحقوق المواطنة. وهذه التغيرات لا يمكن ببساطة الرجوع عنها، رغم أنه ما زالت هناك حاجة ملحة وماسة لتوافق أكبر وأشمل، مع متطلبات الحكم

الديمقراطي، وحماية حقوق الإنسان، في معظم هذه البلدان، وغيرها من مجتمعات العالم.

وخلاصة هذا العرض المختصر أن هناك ضرورة عاجلة وملحة للمضي في عملية الإصلاح الإسلامي، حتى يتوافق الالتزام الديني للمسلمين مع المتطلبات العملية لمجتمعاتهم اليوم. والمنطلق الأساسي لعملية الإصلاح الحيوية هو أن المرجعية الإسلامية يجب أن تكون قائمة دائما على القرآن والسنة، لكن الفهم البشري لهذه المصادر الأصيلة لا يكون إلا في الإطار التاريخي والتجربة العملية في حياة المسلمين. فلا يمكن أن تعرف الشريعة، أو تطبق، في هذه الحياة، إلا من خلال التجربة الإنسانية. وكل ما يدركه المسلمون اليوم من تصورات للشريعة، حتى تلك التي ينعقد حولها إجماعهم، ما هي إلا نتاج آراء بشرية عن معنى القرآن والسنة، قبلتها أجيال المسلمين السالفة، ومارستها مجتمعاتهم. وبعبارة أخرى، فإن القدسية التي يضفيها البعض على الكثير من الآراء المتعلقة بأحكام الشريعة قد أصبحت كذلك بحكم ما لاقته معظم هذه الآراء من إجماع من قبل المسلمين، عبر قرون عدة، وليس لفرضها قانوناً، بواسطة الدولة، أو من مجموعة متفردة من العلماء.

منهجية ومسار التحول الاجتماعي

يقتضي فصل الإسلام عن الدولة تنظيم وضبط المجالات المتعلقة بتصرفات الدولة، عبر سياساتها الحكومية، من خلال الضوابط والضمانات الدستورية والقانونية. غير أن ضبط هذه العلاقة في المجالات الرسمية لا يتحقق إلا إذا رافقته مجهودات توعية وتفاعل على الصعيد الاجتماعي، سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، حيث يكون هناك سعي لتأكيد الحياد الديني للدولة، وحماية الحكم الدستوري، وحقوق الإنسان، بشكل يتسق مع الإسلام، بحيث يتم تأصيل ذلك في الثقافة الشعبية والسلوك الاجتماعي، وهذان المجالان للتغيير والإصلاح، عبر التغييرات الرسمية المؤسسية، والمدنية، هما في الواقع متكاملان. ومع أن كل منهما قد يستدعي أعمالاً واستراتيجيات مختلفة، تتباين حسب السياق الاجتماعي والثقافي، فإن ما يتم في أي من المجالين يؤثر على الآخر. فضمان حقوق الإنسان يوسع فرص

الحوار والإصلاح الديني الذي ينعكس على سلوك المسلمين وقبولهم لمشروعية حقوق الإنسان مما يؤدي إلى المزيد من الحماية لتلك الحقوق. وحتى تؤتي هذه التحولات المتفاعلة ثمارها ينبغي علينا أن ننظم ونضبط العلاقة بين الإسلام والسياسة لكي نضمن استمرارية فصل الإسلام عن الدولة.

تقوم أطروحتي على التعرف على الأدوار المتعددة للإسلام في مجتمعات المسلمين باعتباره ديناً، وثقافة وأساساً للممارسة الاجتماعية. ويشير هذا إلى بعد ثالث في رأي، وهي مسألة تأصيل التغيير الاجتماعي في ثقافة المجتمع، أو تدعيمه بالشرعية الثقافية. وكما سأؤكد مرارا في هذا الكتاب، فإن فصل الإسلام عن الدولة لا يعني إقصاء الإسلام عن السياسة، والتشريع، والحياة العامة بشكل كلي، شريطة أن يدعم ذلك بالمنطق المدني، وأن يخضع لمبادئ الحكم الدستوري، وحقوق الإنسان كلما أتي الأمر من أجهزة ومؤسسات الدولة الرسمية. للشريعة إذن مستقبل بالغ الأهمية في المجتمعات الإسلامية، نظراً لدورها التأسيسي في تطبيع الأطفال اجتماعيا، وإضفاء الطابع الديني على العلاقات الاجتماعية. كما أن لها دوراً مهماً آخر في صياغة وتطوير تلك القيم الأصيلة، التي تنعكس في التشريعات والسياسات عامة، عبر العملية السياسية الديمقراطية. ولكن لا يكون لها دور أبداً كنظام معياري، تفرضه الدولة وتشرعه، كقانون عام وسياسة عامة. قد يحدث، كما نرى أن تزعم حكومة أو جهة ما بأن قانونا ما أو سياسة معينة هما الشريعة، لكن هذا زعماً باطلاً ولا يعدو كونه محاولة لإضفاء قداسة الإسلام على الإرادة السياسية للصفوة الحاكمة. فإن ما تفرضه أجهزة الدولة لا يمكن أن يكون الشريعة الواجبة دينا على المسلم، لأن الإيفاء بذلك الواجب الديني يقتضي صحة الاعتقاد والنية في العمل الديني وهو لا يمكن أن يتحقق من جانب أجهزة الدولة.

لا يمكن تحقيق التحول الثقافي، أو التغيير الاجتماعي المطلوب، كمبادرة خارجية تماما، لا تأبه بالتاريخ أو الثقافة أو الممارسة الاجتماعية. بل يجب غرس بذور التحول الثقافي، والتغيير الاجتماعي، وترسيخها في ثقافة المجتمع نفسه، ليكون لهما الشرعية والتماسك والثبات. ويشير هذا بدوره إلى الدور الذي يجب أن تلعبه المجتمعات وأفرادها، كمشاركين وفاعلين ونشطاء في التغير الاجتماعي، أو بعبارة أخرى الواسطة الإنسانية.

سأناقش الآن الأبعاد المختلفة لإطار التحول الاجتماعي ذلك، من خلال تفاعلات الثقافة والهوية، وضرورة الشرعية الثقافية للتغيير الاجتماعي، ودور الواسطة الإنسانية.

الثقافة والهوية

يقتضي الفهم الصحيح لمنهجية ومسار التغيير الاجتماعي معرفة وافية بمفهومي الثقافة والهوية، وهما الإطار الضروري لمعرفة الإنسان لنفسه، وكذلك هما أساس التفاعل الاجتماعي. وأنا استخدم مصطلح الثقافة هنا بأوسع معانيه ككيان متكامل يشتمل على القيم والمؤسسات وأنماط السلوك، المتوالية داخل المجتمع، التي تتضمن المقومات المادية، وكذلك العلاقات الاجتماعية والسياسية. لا أدعي هنا أن الثقافة هي كل شيء، لكنني أؤكد فقط وجود بعد ثقافي لكل جانب من جوانب الحياة والنشاط الإنساني، والتي ترتكز إلى المعايير والمؤسسات الثقافية.

على الرغم من أن الثقافات الإنسانية المختلفة يمكن تمييزها وتعيينها بشكل عام عن بعضها البعض، فإن كلاً منها يتسم بتنوعها الذاتي الداخلي، ونزوعها للتغير، وتأثيرها المتبادل في علاقتها بغيرها من الثقافات. من الخطأ إذن افتراض أن التاريخ والسياق الخاص لا معنى لهما؛ ومن الخطأ كذلك إنكار إمكانية وجود قيم ومؤسسات وملامح مشتركة بين الثقافات الإنسانية. وواقع التنوع بين الثقافات يجعل ممكنا الحديث عن ثقافات خاصة محلية، وطنية، وإقليمية، أو عن الثقافات القائمة على وحدة اللغة، والعرق، والدين، وغيرها. وتمكن القيم والعادات والتاريخ المشترك داخل الجماعة تماسكا لفكرة الثقافة المشتركة، حتى مع وجود تداخلات مع الجماعات الأخرى. ولا يجب أن يكون ذلك على حساب الاعتراف بالتنوع والصراع داخل كل ثقافة. وفي الوقت نفسه لا ينبغي أن يقود الاعتراف بالفروق بين الثقافات إلى حسبان أن بعضها شديد الاستثناء والتفرد، لدرجة تنفي إمكانية التحليل المقارن مع غيرها من الثقافات. وكما سنناقش في الفصل الثالث، فإن واقع التنوع والتناقض الداخلي، وكذلك الحوار والتأثير بين الثقافات، يمكن استخدامه بصورة متعمدة، لإيجاد إجماع مشترك، على قيم وممارسات معينة، كالحكم الدستوري وحقوق الإنسان، رغم الفروق الباقية بين أسس

هذا الاتفاق ومنطقه، بين الثقافات المتعددة. إذ يمكن الإجماع على قيم إنسانية مشتركة رغم الاختلاف حول مصادر تلك القيم بين مجتمع وآخر.

تخضع المجتمعات الإسلامية لنفس مبادئ الحياة الاجتماعية والسياسية، التي تعيشها المجتمعات الإنسانية الأخرى، لأن المسلمين، شأنهم شأن غيرهم من البشر، يكافحون لتدبير الاحتياجات الأساسية، من مطعم ومأوى وأمن واستقرار سياسي وغيرها. وهم ينشدون كذلك التصالح مع احتياجات التغير والتكيف للتطور، التي تؤثر على حياتهم الفردية والجماعية، تحت ظروف مطابقة أو مقاربة لتلك السائدة بين كل الجماعات والمجتمعات الإنسانية الأخرى. وحقيقة أن التغير الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، متأثر بالفهم السائد للإسلام ودوره، في الحياة الخاصة والعامة للمسلمين، بصورة مشابهة للواقع الاجتماعي للمعتقد بغير الإسلام من الديانات. فالتغير الاجتماعي بين الهندوس أو المسيحيين، على سبيل المثال، يتشابه في تأثره بالفهم السائد لكل من تلك الديانتين بين المعتقدين فيها. وبينما تؤثر المعالم المميزة للإسلام، على صور فهم المسلمين وممارستهم له، في الأحوال المختلفة، فإن هذا الفهم ليس متفردا لدرجة أن يشذ عن مبادئ الحياة الاجتماعية، والسياسية، للمجتمعات الإنسانية بشكل عام. والدراسة المقارنة قد تظهر، على سبيل المثال، أن التاريخ المشترك، وتجارب الحياة تحت حكم الاستعمار، والسياق الحاضر، يجعل المشترك بين بعض المجتمعات المسلمة، في شبه الجزيرة الهندية، وبين جيرانهم من مجتمعات هندوسية أو سيخية، أكبر قدراً مما بينهم وبين مجتمعات المسلمين في صحراء أفريقيا، الذين يتشابهون بدورهم، مع جيرانهم من المجتمعات غير المسلمة.

يستخدم مصطلح الهوية للإشارة إلى شيء يتميز بالوضوح والثبات والاستقرار. لكنه من الواضح أيضا أن الناس ينظمون حياتهم لتكون أكثر انفتاحا ومرونة، مما يتيح لهم مدى أوسع في خيارات أنماط السلوك، والتي يمكنهم تبريرها، من خلال المعاني والمنظومات، الثقافية أو الدينية. وجميعنا ينتقي يوميا ما يود تأكيده أو صرف النظر عنه من جوانب هويته، استجابة لاعتبارات حركية أو استراتيجية، بحيث ندفع أو نحمي أهدافنا قصيرة أو طويلة المدى. وكمسلم ربما أؤكد في بعض المواقف وجود هوية إسلامية جامعة مانعة، أو قد أؤكد على التسامح الإسلامي، وقبول الاختلافات الدينية،

وهذا الخيار أو ذاك يعتمد على وضعي الاجتماعي، كمنتم للأقلية أو الأغلبية الدينية، وعلى العلاقات السياسية السائدة بين المجتمعات الدينية في بلدي.

بعبارة أخرى، فإن تكوُّن الهوية وتحولها ليس أمرا ثابتا أو محتوما، بل هو عملية تفاعليه، تتطلب اختيارات متعمدة وهادفة؛ فالأفراد يكونون المعاني والقيم من خلال الرموز الثقافية، التي تتشاركها جماعات معينة؛ كما يمكن أن يتنقل الفرد بين تلك الرموز، في تحركه بين الهويات الثقافية الاجتماعية المتنوعة. وتتضمن تلك الرموز "علاقات أولية"، كالانتماءات اللغوية والدينية، والتي يتم تعلمها أو تكونها في مرحلة مبكرة من العمر، وكذلك رموز مستحدثة، يتم تعلمها في مراحل لاحقة من العمر. وقد نتحول بين الرموز أحيانا على نحو "متعمد" أو محسوب، لا يتفق ضرورة مع الأهداف المعلنة أو المفترضة للرموز الأصلية. فضلا عن ذلك، فإن كل مجموعة من العمليات والتفاعلات تجمع، عناصر هويات موجودة بالفعل، بعد تعديلها أو استرجاعها، مع هويات مستحدثة، أو خاصة بموقف بعينه. فهويتي كمسلم تقوم على مفاهيم وقيم سائدة في الماضي لمعنى هذا الانتماء، كما يمكن أن تأخذ من مفاهيم وقيم مستحدثة. والمزج بين القديم والمستحدث. يكون في الإطار الاجتماعي والسياسي الذي أعيش فيه، وخلال صور من التفاوض مع الآخرين من مسلمين وغير مسلمين. وبعبارة أخرى، فإن تحديد الهوية عند أية مرحلة، أو موقف، هو حاصل لتفاعلي مع السياق، والغاية، وكذلك لرؤيتي لمعنى أو محتوى، هوية الأفراد والجماعات التي أتفاعل معها.

أحد جوانب عملية تكوين الهوية وتحولها هو الحاجة إلى قبول تلك الهوية المفترضة أو الاعتراف بها. فمع أهمية التوحد الذاتي، إلا أن النجاح، حتى على هذا المستوى الشخصي والخاص، يعتمد على استجابة الآخرين، والذي تتأكد هويتي في مواجهته. ولأنه ليس لدينا سلطان على إدراك الآخرين لنا، فإننا بحاجة لمفاوضتهم حول إدراكهم لهوياتنا، وارتباطهم بهذه الهوية من وجهة نظرهم. وهكذا يصبح الحديث عن هويات منعزلة، أو مكتفية بذاتها، حديثا مضللا، فطبيعة عمليات تحديد الهويات وتفاعلها مع بعضها البعض يقبل احتمالات مختلفة. على سبيل المثال، قد أجد نفسي في موقف أتوقع من الآخرين العداء لهويتي الإسلامية، مما يدفعني إلى إخفاء، أو عدم تأكيد، هذا الجانب عن نفسي. لكني إن أدركت أن هويتي كمسلم لا

تهم الآخرين، أو ربما قد تعمل لصالحي، فإني قد أحرص على الإفصاح عنها. إن تفاعلنا مع مثل هذه التعبيرات الحركية أو الذرائعية، للهويات الثقافية أو الدينية، لهو من الشيوع والتلقائية بمكان، حتى أننا لا نكاد نعيه، أو نعترف بحدوثه صراحة.

وهكذا، فإن تعريف مفهوم الهوية يضيق أو يتسع اعتمادا على التفاعل الاجتماعي، والسياق، والغاية. هي عادة شفرة للخطاب الأخلاقي والسياسي، أو وكيل لغايات متنوعة، مصرحا بها وغير مصرح. إنها تتضمن تعريفنا لأنفسنا: أين ومتى يتم هذا التعريف؛ ولأية غاية؛ وكذا كيف يرانا الآخرون ويعاملوننا؛ كيف يتفاعلون مع أحد جوانب هويتنا. وجماعية كانت أو شخصية، فإن الهوية تضم مدى من الأفعال، والدوافع، والالتزامات الجوهرية، والانتماءات المساعدة. مثلا، هل من المفروض على المسلم الهندي أن يعادي الهندوسي الهندي وأن لا يقبله مواطناً هندياً يشاركه الوطن والحقوق والواجبات؟.. وعلى أي وجه يفترض أو يتوقع أن يكون شعور باكستاني سني نحو باكستاني شيعي أو أحمدي في كراتشي؛ أو شيعي إيراني نحو بهائي في طهران؛ أو تركي سني نحو علوي في إستانبول؟ ليست أي من هذه العلاقات محددة بحتمية، إذ يبدل أعضاء كل جماعة طريقة إدراكهم، أو تعاملهم، ببعضهم البعض.

إن مفهومي الذات والآخر، وكذلك معاني القيم، وتكوينات الذاكرة، كلها عرضة لعمليتي النقض وإعادة التشكيل، وهذا تحديدا ما يدعوني إلى تأكيد أهمية تأمين المجال الحر بتوفير أفضل الظروف للتفاعل الاجتماعي. وحقيقة أن أنصار التأويلات السائدة لجوانب الهوية الدينية أو الثقافية، المفترضة أو المدركة، يزعمون أنها الموقف الشرعي أو الأصيل الوحيد للثقافة، السائدة. ورفض هذا الزعم يتطلب الإصرار على إتاحة كل سبيل للاختلاف والحرية، ولتأكيد الرؤى أو المواقف البديلة. إن وجود ثقافات متشابكة، وهويات مشتركة، بين الأفراد والجماعات، لا يعني وجود ثقافات أو هويات متناغمة أو متسقة، أو أن تلك الرؤى يجب فرضها عبر الجماعات أو المجتمعات. والحقيقة الأخرى هي أن التنوع الداخلي لكل ثقافة، يشير أيضا إلى وجوب التسامح، وقبول الاختلافات، داخل كل ثقافة، وبين كل ثقافة وأخرى. هذه الرؤية لتكوين الثقافة والهوية، وتحولهما، تؤكد الحاجة إلى حماية عمليتي النقض وإعادة التشكل، لتوكيد هوية كل فرد،

والسماح له مع ذلك بنقض معناها، أو لوازمها، بما يراه ضروريا. إن توفر السعة والتسامح أمر ضروري للحوار في كل ثقافة، وللحوار بين الثقافات، من أجل تمكين كل فرد من التعبير عن هويته كما يراها هو والمساهمة في صياغة والتفاوض حول هوية الجماعة التي ينتمي إليها.

وأنا أدعو للدولة المدنية، والتعددية، والحكم الدستوري، وحقوق الإنسان، من وجهة نظر إسلامية، إذ أعتقد أن هذا المنهج ضروري لحماية حرية كل إنسان، في أن يؤكد هويته الثقافية أو الدينية، أو يعارضها، أو يحولها. لأن حقي في تعريف نفسي يفترض، ويتطلب، قبولي واحترامي لحق الآخرين فى تعريف ذواتهم أيضا، على النحو الذي يرغبون. ومبدأ المعاوضة أو المعاملة بالمثل هو الأساس الأصيل لعالمية حقوق الإنسان، كما سأبين في الفصل الثالث.

الشرعية الثقافية للتغيير الاجتماعي

تؤكد حقيقة التنوع الثقافي الداخلي لكل جماعة، والحاجة لتأمين إمكانيات الإجماع، وكذلك التعارض، بينها، على أهمية ضمان الشرعية الثقافية للتغيير الاجتماعي. ومفهوم الشرعية الثقافية يعني أن السلوك الاجتماعي، وبالتالي إمكانية التغيير الاجتماعي، يحدث داخل منظومة معيارية لكل ثقافة، فإن أي تغيير بتلك المنظومة يجب أن يكون مفهوما، ومترابطا منطقيا داخل الإطار نفسه. ولا يصح ادعاء الحياد الثقافي للمنظومة المعيارية، فهي بالضرورة كيان أصيل، ودائم، لكل ثقافة. وكل ما يفعله الإنسان، من نشاط وتفاعل حياتي يومي، بما في ذلك الأنشطة الدينية أو الرمزية العميقة، هو أيضا من نتيجة للثقافة السائدة. ونحن نميل لعدم إدراك ذلك، لأن ثقافتنا قد استبطنت بعمق باعتبارها "السبيل الطبيعي" لكل ما نفعله. وبمجرد إدراكنا أن صور وجودنا، وأفعالنا المختلفة، ليست في الحقيقة معيارا عالميا لكافة الناس، بل أحيانا ولا حتى لبعض ممن يحيون بين ظهرانينا، سنقدر صعوبة الحديث عن قيم أو معايير عالمية، دون أن نجابه حقيقة التنوع الثقافي الدائم والأصيل.

ومع ذلك، فإن إدراكنا لاستحالة الحياد الثقافي، لا يعني أنه يستحيل عقد إجماع، على معايير أو أطر عالمية الصلاحية والتطبيق، كالحكم الدستوري وحقوق الإنسان، كما سيرد البيان في الفصل الثالث. وإنما يكون اعتبار

الشرعية الثقافية خطوة أولى لتحقيق عالمية أصيلة، عبر إجماع حول تلك المفاهيم، سواء على المستوى الثقافي المحلي، أو الوطني، أو الدولي. وبخصوص حقوق الإنسان، مثلا، فإن الفهم العالمي، والفهم المرتبط بثقافة أو سياق معين، يمكن أن يتساندا، اعتمادا على إدراك الأطراف المختلفة للعناصر النسبية للعملية، وتفاعلهم مع مختلف الأطراف الأخرى والعوامل والسياقات. ومع إدراكى أن كلا من النتائج الإيجابية والسلبية محتمل، فإنني معني بمعالجة هذا التوتر الدائم، بما يخدم دفع عالمية حقوق الإنسان، من وجهة نظر إسلامية.

إن القول بتوتر دائم يحتاج إلى معالجة مستمرة لا يعني أن القيم والمعايير العالمية، وتلك المرتبطة بسياق أو ثقافة معينة، لا يلتقيان أبدا. إن هذه الرؤية الثنائية مضللة، لأنها إما أن تفترض أن حقوق الإنسان محايدة ثقافيا أو سياقيا، أو أن مفهوما لحقوق الإنسان قد نشأ داخل ثقافة معينة لا يمكن قبوله أو تطبيقه فيما سواها من الثقافات والسياقات. إن منظومة معيارية، مثل حقوق الإنسان، تسعى للتأثير على سلوك الأفراد، والمؤسسات الاجتماعية والسياسية التي تنظم حياتهم، لا يمكن أن تكون إلا نتاجاً للثقافة، حتى نفهمها ونطبقها عمليا في سياق معين. مثل هذه المعايير لا يمكن تخيلها أو فهمها بمعزل عن الخبرات الواقعية لأولئك الذين نتوقع منهم تطبيقها. لكن تشارك الخبرات الإنسانية، وتشابه سياقاتها، يعني أيضا إمكانية اختراع وتطبيق استراتيجيات تعزز قيما متشابهة في ثقافات أخرى، شريطة أن تهتم تلك الجهود بالإطار المرجعي الداخلي لهذه الثقافات. هنا يمكن للمعايير الدولية لحقوق الإنسان أن تنشأ، والتي تتشارك، تعريفا، بين كل الناس في كل مكان.

وهكذا، يمكن تعريف الشرعية الثقافية كمقدرة على التواؤم والاتساق، مع المبادئ والمعايير المتفق عليها للثقافة المعنية، مستندين بذلك إلى القوة والمصداقية العائدة إلى صلاحيتها الداخلية. ولاحتمال وجود صراعات أو توترات بين المفاهيم المتنافسة، للحاجات أو الغايات، الفردية أو الجمعية، فهناك تغير وتوافق دائمين، لمعايير كل ثقافة أو قيمها، مما يحترم ويتبع. وليس كافيا لأنصار التغيير أن يتشبثوا بموقفهم الداخلي من الثقافة، بل عليهم أن يستخدموا من الحجج ما يصح داخل ثقافتهم تلك، حتى يقنعوا المنتمين لها. بهذه الطريقة، فإن عرض وجهات النظر البديلة، وقبولها، يجري من

خلال خطاب داخلي متماسك داخل الثقافة. ومعايير الصحة الداخلية لكل مبادرة، لضمان شرعيتها الثقافية للتغيير، تختلف من حالة إلى أخرى، داخل نفس الثقافة أو المجتمع، كما تختلف بين المجتمعات، لكن هذا أيضا مما يمكن معالجته وإعادة تشكيله.

ورغم أن هذه المقاربة تزيد من إمكانية الاعتماد على تعارض الثقافة المحلية مع حقوق الإنسان، فإنني لا أجد بديلا لمنهجية أساسية من الشرعية الثقافية التي يمكن تحسينها باستمرار وعبر الزمن من خلال الممارسة. على سبيل المثال، قد تستخدم الثقافة لتبرير التمييز ضد المرأة، باعتبار أن ذلك من ثوابت الدين والثقافة. ورفض الحجج الثقافية الداعمة لتلك الرؤى دون مناقشتها لا يجدي عادة نفعا في الواقع. بل إن النساء أنفسهن سيدعمن عملية القمع الواقعة عليهن باعتبارها عملاً أصيلاً من الأعمال التى تقربهن إلى الله، والمؤسف أنهن إذا خضعن للدعاية التي تتوسل بالخطاب الإسلامي يصبحن أكثر تمسكاً بما يقع عليهن من قهر ويعتبرن كل دعوة لتحريرهن كفراً بالدين!، وعلى النقيض من هذا فإن مقاربة تعترف بقيمة احترام الاجتهادات الشرعية، أو الثقافة التقليدية، ثم تتساءل بعدها عن مدى ملاءمة هذه الاجتهادات ومعنى هذه القيمة إذا ما سلمنا بها في الظروف الحالية، هي على الأرجح مقاربة أكثر حظا في الإقناع. وكمسلم، فلو خيرت بين الإسلام وحقوق الإنسان لاخترت قطعا الإسلام. لكن إن تبين لي أن كليهما متسقان، لرحبت بسعادة بحقوق الإنسان، كتعبير عن قيمي الدينية، لا بديلا لها. وكمسلم مدافع عن حقوق الإنسان، أجد واجبا عليَّ أن ألتمس السبل، لبيان ودعم مقولة الاتساق، بل الترابط، بين هذه الحقوق والإسلام، رغم أنها قد لا تتسق مع بعض تأويلات الشريعة التقليدية.

دور الواسطة الإنسانية

كما أكدنا سالفا، فإن أي مبادرة للتغيير الاجتماعي، لكي تصبح ممارسة اجتماعية راسخة، فلا بد لها من أن تغزل داخل نسيج الحياة اليومية، والممارسة الاجتماعية، للناس. وهذا إنما يكون بالعمل على مستويي الدولة والمجتمع، وأن هذين البعدين في عملية التغيير، يلزم تكاملهما وتعاضدهما. ومنهجية ضمان الشرعية الثقافية للتغيير الاجتماعي، تؤكد تلك الإستراتيجية المزدوجة للتغيير على مستوى القانون والسياسة، كما تعمل على جعل

تغيرات السياسات تلك ذات معنى، في الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمعات. على أية حال، تفترض هذه المقاربة لونا معينا من العلاقة بين الدولة ومواطنيها.

النظر للدولة كوسيط لنوع التغيير المؤسسي المرغوب لا يعني تمام استقلالية الدولة، بحيث تتصرف مستقلة عن القوى الاجتماعية والسياسية، أو بحرية عن حدود مصادرها أو غيرها من العوامل. في الواقع، إن بنية الدولة وطبيعتها، وإرادتها ومقدرتها على التصرف، هي نتاج عمليات داخلية أساسية، سياسية واجتماعية واقتصادية، وكذلك مؤثرات خارجية ودولية. وبغض النظر عما يتاح لهم من موارد مادية، أو قوى جبرية، فإن الصفوة التي تتحكم في الدولة تعتمد على الإرادة العامة للشعب، لقبول تصرفات الدولة، أو على الأقل إذعانها أو إمكانية إخضاعها. وذلك لأن المتحكمين في الدولة ما هم إلا قطاع ضئيل من أولئك الذين يقبلون سلطاتها، ومقدرتهم على فرض إرادتهم بالقوة المباشرة تنهار أمام المقاومة العريضة المستمرة. يحتاج المتحكمون في الدولة إذن إلى إقناع الأغلبية العظمى، أو حثها، أو ضغطها للخضوع لقوتهم وسلطانهم، وهم يتوسلون لذلك بزعمهم العمل باسم إرادة الأغلبية، أو العمل وفقا لأفضل مصالحها. لا يعني ذلك ضعف نفوذ سلطة الدولة، بل فقط الإشارة إلى الحاجة إلى الإقناع، والتي تتيح بعض الإمكانية للتغيير.

أن الناس لا يقبلون السياسات أو يذعنون لها لأنهم لا يعرفون مصلحتهم. وسواء اعتمد ذلك على قوة التقاليد، أو الموقف الديني أو الأخلاقي للصفوة الحاكمة، فالناس لا يخضعون بإرادتهم لسلطان يهدد، أو يحقر من، مصلحتهم الذاتية الأساسية في الوجود الإنساني. وما أعنيه بالوجود الإنساني هنا هو أكثر من السلامة الجسدية، إذ يشمل إحساسا بالعدالة الاجتماعية، والكرامة البشرية. فعلى المدافعين عن التغيير إذن تحريك حاجة الناس إلى العدالة والكرامة، لكي يتغلبوا على قوة السلطة المادية أو المعنوية المضادة، أو مخاطر القمع الوحشي. قد يكون صحيحا أن الناس ثقافيا مهيؤون للخضوع لسلطة القادة الدينيين أو التقليديين، لكن هذا الميل سرعان ما يتضاءل، أمام الإدراك الواضح بأن التغيير الاجتماعي المقترح، مقنع بدرجة تتغلب على تلك التنشئة. وبعبارة أخرى، فإن ضعف تصميم الناس على مقاومة انتهاكات حقوق الإنسان يعكس ضعفا، أو نقصا،

لاقتناعهم بضرورتها لوجودهم الإنساني. العلاج إذن لا بد أن يشتمل على تعزيز قناعة الناس بحقوق الإنسان كقيمة جوهرية لحياتهم وتنمية مجتمعاتهم.

مفتاح ذلك كله، في النهاية، هو مقدرة الواسطة الإنسانية لأنصار التغيير الاجتماعي، على تحفيز الواسطة الإنسانية للناس على عمومهم، لصالح التغيير المقترح، سواء كان في حقوق الإنسان أو ما سواها. ومنهجية الشرعية الثقافية تؤكد الدور المركزي للواسطة الإنسانية، بالتمسك بالحياة الثقافية والاجتماعية للأفراد والمجتمعات، باعتبارها القوة الدافعة للتغيير، لا أن تتخذ هؤلاء الأفراد والمجتمعات كيانات سلبية لاستقبال ذلك التغيير. في نفس الوقت، فإن الواسطة الإنسانية تعمل من خلال الشبكات الاجتماعية للحركة والتفاعل، مما يؤكد الحاجة إلى التعاون والتضامن. ومن الواضح أن شيئا لا يحدث في العلاقات الإنسانية، خيرا كان أم شرا، دون واسطة من بعض الأشخاص أو الجماعات، التي تنجح أو تفشل في القيام بعمل ما. لكنه من الواضح أيضا، أن مفهوم الواسطة الإنسانية يجب أن يشمل كل الناس، خاصة في عالم اليوم، ولا يمكن قصره على المسلمين فحسب. بالتالي، فإن نتيجة الواسطة الإنسانية لأي مجتمع مشروطة بما يحدث في العالم حولنا، بالإضافة لما يجري في داخل مجتمعاتنا.

لربط ذلك بمركز اهتمام هذا الكتاب من وجهة نظر إسلامية، نستدعي حقيقة أن تاريخ الفكر الإسلامي يظهر دورا مركزيا للواسطة الإنسانية في تأسيس الشريعة كنظام متكامل وقادر على الاستجابة لاحتياجات المجتمعات الإسلامية على مدى التاريخ. وكما أكدنا سابقا، ونشرح تفصيلا لاحقا في الفصول التالية، فإن الطبيعة الأصيلة للشريعة هي كونها ناتجا للتأويلات البشرية للقرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم. تم هذا التشكيل على أيدي علماء وفقهاء، طوروا وطبقوا منهجية أصول الفقه، باستقلال تام عن الدولة، وعناية كاملة بظروف وهموم مجتمعاتهم، ومؤسساتهم السياسية. قبل هؤلاء العلماء تنوع الآراء كظاهرة صحية وخلاقة لعملهم، أثناء سعيهم لإيجاد إجماع فيما بينهم وما بين مجتمعاتهم. وهكذا، استقر كل حكم للشريعة من خلال الإجماع والطاعة الطوعية للمسلمين بشكل عام، وليس أبدا من خلال نفوذ المؤسسات، رسميا كان أم غير رسمي. وبعبارة أخرى، فإن صحة أي

حكم للشريعة، وسلطانه على المسلمين، كانا دوما ناتجا للواسطة الإنسانية لعلماء المسلمين ومجتمعاتهم، عبر أجيال عدة.

يفتح تقدير مركزية الواسطة الإنسانية، سواء في تأويل أحكام القرآن والسنة، أو في التغيير الاجتماعي، الباب على مصراعيه لكل ألوان الإمكانيات المبدعة، للإصلاح والتحول. وهذا صحيح بشكل خاص في أزمنة الأزمات الصارخة، كالتي تعيشها المجتمعات الإسلامية اليوم، إذ تدفع تلك الأزمات المسلمين أن يسائلوا افتراضاتهم السائدة، ويتحدوا مؤسساتهم القائمة، والتي فشلت في الوفاء بوعدها من التنمية والتحرر. تفتح تلك الأزمات فرصا جديدة للواسطة الإنسانية المبدعة، والتي هي قدرة الناس على الإمساك بزمام حياتهم، وإدراك غاياتهم الخاصة، لتصبح بذلك مصدرا وسببا للتحول الذي أقترحه. لكن لا يعني هذا الجلوس جانبا وانتظار النتائج المرجوة أن تتحقق بنفسها، لأن المجتمعات ببساطة تمر بأزمات خانقة. علينا نحن أيضا أن نعمل واسطتنا الإنسانية، من خلال الفكر النظري، والتطبيق العملي، لندفع بمبادراتنا تجاه التغيير الاجتماعي الذي ننشده. من الضروري وجود نظرية جيدة تقود العمل، لكنها يجب أن تكون عملية أيضا حتى تكون جيدة في المقام الأول. ومن هذا المنظور اتجه الآن لأبين ما آمل أن يكون نظرية جيدة، بوسعها أن تحرك وتحفز المسلمين في كل مكان، للعمل على التحول الاجتماعي الإيجابي المنشود.

معالم الأطروحة حول الإسلام والدولة والمجتمع

من المؤكد أن أحكام الشريعة الإسلامية ستظل سارية في سلوك المسلمين، أفراداً وجماعات، حسب فهمهم لهذه الأحكام، وذلك من حرية الدين والاعتقاد وهو من أهم مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان التي أدعو لها في هذه الكتاب. وما أعارضه هو التطبيق الجبري لهذه الأحكام من خلال القوانين والسياسات الرسمية للدولة باسم الإسلام لأن ذلك يضفي قداسة الإسلام على الفهم البشري والغرض السياسي للحكام. فبما أن الأخلاق والقيم الاجتماعية الإسلامية لازمة وضرورية في حياة المجتمعات الإسلامية فإن العيش وفق هذه المبادئ والقيم هو تحقيق لحق المسلمين في تقرير المصير. إلا أن هذا الحق إنما يمارس في إطار الحكم الدستوري

الديمقراطي في الدولة والقانون الدولي في العلاقات الدولية، لأن الإطار الوطني والدولي هما أساس حق تقرير المصير نفسه – فحق تقرير المصير يعتمد على أسس دستورية مستمدة من الإرادة المشتركة لجميع المواطنين، كما أنه يقوم في مواجهة الدول والمجتمعات الأخرى باعتباره من المبادئ الأساسية للقانون الدولي.

وضرورة الفصل بين الدين والدولة مع حقيقة الارتباط وجدلية الفصل والوصل بين الدين والدولة هي معضلة يمكن معالجتها في الممارسة العملية على مدى الزمن، ولا يمكن حلها بصورة قاطعة من خلال التحليل النظري. ومن هذا المنظور يكون السؤال هو كيف نوفر الظروف المواتية لهذا التفاوض والمعالجة، بدلاً من الأمل في حل المعضلة بصورة نهائية. ويمكن بيان طرفي هذه المعادلة فيما يلي. أولاً: على الدولة الوطنية ألا تفرض أحكام الشريعة الإسلامية من خلال سلطتها الجبرية أو تحاول فرض فهم الحكام لأحكام الشريعة على عامة المواطنين المسلمين. ثانياً، يجب أن تبقى أحكام الشريعة كأحد المصادر للسياسة العامة والتشريع لارتباط الإسلام بالسياسة عند المجتمعات الإسلامية، وفق مقتضيات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان لجميع المواطنين بلا تمييز على أساس الدين أو الجنس. وبعبارة أخرى، لا يجوز فرض أحكام الشريعة من خلال إدارة الدولة الجبرية كما لا يجوز استبعاد هذه الأحكام كمصدر للسياسة العامة والتشريع، فعقيدة المسلم في إلزامية أحكام الشريعة تبقى قائمة دائماً في حق المسلم بموجب عقيدته الدينية للممارسة على المستوى الفردي والجماعي الطوعي بين المسلمين. إلا أن هذه العقيدة لا تكفي كأساس للتطبيق الجبري بواسطة أجهزة الدولة لأن ذلك ينتهك حقوق المسلمين الذين يختلفون مع فهم الحكام للشريعة.

فبما أن مقتضيات الحكم والإدارة العامة تقتضي سن التشريعات المحددة، فإنه يتحتم على الأجهزة الإدارية والتشريعية – عند استنادها للشريعة – أن تنتقي من بين العديد من التفسيرات المختلفة لأحكام الشريعة، كما سبقت الإشارة. ولكن ما يطبق من بين هذه الخيارات إنما يطبق بموجب سلطة الدولة وليس بمقتضى قدسية الشريعة الإسلامية. فهناك مثلاً الأحكام المتعلقة بالخلع التي كانت جزءاً من أحكام الشريعة الإسلامية منذ البداية، بحيث يمكن للقاضي التفريق بين الزوجين مقابل تعويض مالي تدفعه

الزوجة للزوج أو تنازلها عن حقها في مؤخر الصداق مثلاً. إلا أن هذه الأحكام الشرعية لم يكن ممكناً تطبيقها في مصر حتى أجاز مجلس الشعب المصري تشريعاً بذلك عام ٢٠٠٠. وهكذا، فقد أصبحت أحكام الخلع نافذة في مصر بإرادة الدولة، وليس لأنها حكماً شرعياً. ولكن نسبة ذلك التشريع للشريعة فيما يسمى بشريعة الأحوال الشخصية فوت فرصة تحقيق المزيد من الإصلاح بما يحمي حقوق النساء أكثر مما يمكن تحقيقه عبر الفهم التقليدي للشريعة.

لتفادي هذا الخلط والتضليل فإني أقول بأنه يجب أن تاسس كل السياسات العامة والتشريعات على المنطق المدني ومرجعية المواطنة كما سبق البيان. ويحق للمسلمين وغيرهم اقتراح السياسات ومشروعات التشريع التي تنبعث من معتقداتهم الدينية أو مذهبياتهم الفلسفية طالما استطاعوا إقناع عامة المواطنين بحكمة وصواب ذلك بالحجة والمنطق المدني العلني دون الاعتماد على العقيدة الدينية أو المذهبية. ولكن بما أن السياسات والتشريعات تعتمد على المستوى العملي من خلال حكم الأغلبية في النظام الديمقراطي، فيجب إخضاع كل ذلك لضوابط الحكم الدستوري وحقوق الإنسان ضد هيمنة وتسلط الأغلبية. وذلك لأن الحكم الديمقراطي هو سيادة حكم الأغلبية شريطة أن يخضع ذلك لحقوق الأقلية، ولو كانت فرداً واحداً.

ومع اعتبار التفاوت في المقدار والثبات والاستمرارية فإن المبادئ المذكورة أعلاه هي أساس الحكم المشروع في العديد من الدول التي يشكل المسلمون غالبية سكانها اليوم. فمع أن التطبيق العملي دون المستوى المطلوب في كل مكان، إلا أن الإقرار العام بضرورة الحكم الديمقراطي الدستوري يتيح الفرص لتحسين الأداء في التطبيق لأنه يمكن من استقطاب تلك المبادئ عند معارضة انتهاكها. ولكن من الضروري كذلك تقوية وتوسيع القبول الشعبي الواسع لهذه المبادئ ببيان موافقتها لمبادئ الإسلام. ومع أن هذه المشروعية الإسلامية للحكم الديمقراطي الدستوري قد لا تتوفر بسهولة في بعض أنحاء العالم الإسلامي، إلا أن الغرض من أطروحة هذا الكتاب هو المساهمة في ذلك ببيان بعض الأمور، مثل طبيعة الدولة وعلاقتها بالدين والسياسة.

ما يتبع بالضرورة من حتمية التفسير والفهم البشري للقرآن والسنة اختلاف وتعدد المذاهب والآراء التي لا يمكن لعامة المسلمين قبولها أو رفضها على مسؤوليتهم الدينية. وبما أنه من غير الممكن التنبؤ بقبول أو رفض عامة المسلمين لرأي أو آخر حتى يتم عرضه ومناقشته بصورة علنية وحرة، فمن الضروري الحماية الكاملة لحرية الاعتقاد والتعبير لكي تبرز الآراء المختلفة وتتم الدعوة لها. وهكذا، فإن الرقابة والتقييد المسبق ضارة بإمكانية استنباط وتنمية المبادئ الإسلامية نفسها من المصادر الأصلية في القرآن والسنة.

وبذلك فإن حماية الحق في المعارضة والاختلاف هو الوسيلة الوحيدة لتنمية الثقافة الإسلامية ومقدرتها على الاستجابة لاحتياجات المجتمعات الإسلامية وأحسن سبل حماية هذه الحقوق في الاعتقاد والتعبير والمعارضة في الرأي هي من خلال ضمانات الحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان. وهكذا، فإن هذه الوسائل الحديثة ضرورية في إطار الدولة المعاصرة من أجل استمرارية وتنمية المرجعية الإسلامية نفسها. وليس هذا القول بجديد لأن ضمان هذه الحريات وسعة الرأي في الاختلاف كانت هي أساس استخلاص وترسيخ قواعد الشريعة الإسلامية في صدر الإسلام، مع اختلاف في الوسائل العملية التي كانت في ذلك الوقت حسب مقتضيات ذلك العهد والإطار السياسي والاجتماعي. فقد كانت نشأة وقبول منهجية أصول الفقه وتفاصيل الأحكام الشرعية عن طواعية من خلال الإجماع، وليس بفرضها من خلال أجهزة الدولة، وهكذا ينبغي أن نتواصل علاقتنا بالشريعة من خلال الإقناع والإجماع وليس بفرض آراء الحكام من خلال سلطة الدولة.

ومن هذه المرجعية الإسلامية أعارض زعم الدولة الإسلامية أو فرض أحكام الشريعة الإسلامية من خلال إرادة الدولة. فأي محاولة لفرض أحكام الشريعة بهذه الطريقة يتحتم على الأجهزة التشريعية والتنفيذية تطبيق أحكام أهل الذمة على المواطنين من أهل الكتاب إذ لا يوجد مبرر شرعي لعدم تطبيق تلك الأحكام لدى من يزعم أنه يطبق الشريعة الإسلامية. وهذا يعني بالضرورة أن تميز الدوْلة بين مواطنيها على أساس الدين، بحيث تمنح بعضهم بعض الحقوق الجائرة لأهل الذمة وهي دون المساواة مع المسلمين

من المواطنين. كما تحرم آخرين من أي حقوق لا يستوفون شروط الأهلية لحقوق أهل الذمة. ولا يجوز من هذا المنظور التذرع بالضرورة كمخرج عن الالتزام بهذه الأحكام في دولة مستقلة يشكل المسلمون فيها غالبية السكان.

وأنا لا أقصد هنا الدعوة لهذا العمل وإنما فقط أحاول أن أبين استحالة التطبيق لهذه الأحكام في إطار الدولة المعاصرة وحقائق المجتمع الدولي الراهن. وبالتحديد فإني أرفع تهمة النفاق والكذب في وجه من يزعم بأنه يطبق أحكام الشريعة الإسلامية اليوم، وذلك للدعوة إلى أن نقول ما نفعل ونفعل ما نقول، بدلاً من الدعاية الجوفاء والمزاعم الفضفاضة التي نعلم حق العلم أنها غير ممكنة في الواقع العملي. ولعل نموذج التخبط والتخلف الهمجي الذي شهده العالم أجمع في دولة الطالبان في أفغانستان الأعوام الأخيرة من القرن العشرين أبلغ دليل على بطلان وتناقض هذه الدعاوى بتطبيق الفهم التقليدي لأحكام الشريعة الإسلامية.

فكل إمكانيات التغيير والتطور يجب أن تبدأ بحقيقة أن نظام الدولة الوطنية وتبعاته والتي جاءت للبلدان الإسلامية من خلال الاستعمار الأوروبي قد غيرت أسس وطبيعة التنظيمات السياسية والاجتماعية بصورة جذرية، وذلك بين المجتمعات الإسلامية بعضها ببعض كما في علاقاتها بالمجتمعات الأخرى. فمن المستحيل عملياً العودة إلى ما كانت عليه أحوال المجتمعات الإسلامية قبل مرحلة الاستعمار، وأي تغيير أو إصلاح في هذا النظام الدولي والمحلي الجديد إنما يكون من خلال مفاهيم ومؤسسات هذا النظام نفسه. ومع هذا فإننا نجد العديد من المسلمين، وربما أغلبيتهم في بعض البلدان، يرفضون بعض جوانب هذا التحول وتبعاته اللازمة. ويبدو أن هذا الرفض يكمن خلف التوهم بإمكانية إقامة دولة إسلامية تطبق أحكام الشريعة الإسلامية من خلال المؤسسات الرسمية للدولة، كما أن هذا الرفض يظهر في التخبط العميق في العنف السياسي باسم الجهاد. ونحن في حاجة للإصلاح الإسلامي لصياغة هذه الجوانب من الفهم التقليدي لشريعة الإسلامية، إلا أن هذا لا يعني القبول الكامل للنظريات والممارسات الغربية. فالمطلوب هو الإصلاح الإسلامي لاستحداث المفاهيم والمؤسسات التي تناسبنا كمسلمين نعيش في هذا العالم كما هو الآن، وليس التبعية العمياء لكل ما عليه الحال في المجتمعات الغربية.

ولتوضيح نوع التحولات الإسلامية التي أدعو إليها بهذه الطريقة الأصيلة يمكن النظر في إمكانية تحول مفاهيم أحكام أهل الذمة التقليدية إلى مبادئ متنافسة وإنسانية لمفهوم المواطنة في الدولة الوطنية. وأول ما يقال في هذا المجال أن طبيعة الإنسان تتعلق بتعدد الانتماء إلى جماعات مختلفة في آن معاً، مما يرتبط مثلاً بالهوية العرقية أو الدينية أو الثقافية، والانتماء السياسي والاجتماعي والمهني، أو المصالح الاقتصادية. وهكذا لا تستبعد الانتماءات والهويات المختلفة بعضها بعضاً، وإنما تترافق في آن معاً لأنها تخدم أغراضاً مختلفة للأفراد والجماعات.

ثانياً، فإن معنى وتبعات كل نوع من الانتماء المشترك مع الآخرين إنما تحدده أغراض ذلك الانتماء، من غير استبعاد أو التقليل من أهمية أنواع أخرى من الانتماء.

ثالثاً، فأنا أستخدم مصطلح المواطنة في هذا الكتاب بمعنى الانتماء السياسي في الدولة الوطنية في إطارها العالمي الراهن. وربط مفهوم المواطنة بهذا الفهم لا يمنع إمكانيات الانتماءات الأخرى لأغراض مختلفة. فانتمائي للمواطنة لا يتعارض مع انتمائي لجماعة عرقية أو دينية، إلا أنه يختلف عن تلك الأنواع من الانتماء. والملاحظ أن الناس لا تعي عادة حقيقة وتنوع هذه الانتماءات المختلفة. كما لا يقدرون أن هذا الانتماء لا يكون على حساب ذلك الانتماء المختلف. بل يميل الناس إلى الجمع والخلط بين الانتماءات المختلفة، مثل مساواة الانتماء الديني أو العرقي مع الجنسية والمواطنة، وهذا الجمع إنما يأتي من المفاهيم الأوروبية التي ورثناها من خلال الاستعمار.

وحقيقة الأمر أن مفهوم المواطنة في الدولة الوطنية لم يتوافق دائماً مع الشعور بالانتماء الوجداني الذاتي أو يعكس التجربة المعاشة على أرض الواقع. وهذا التفاوت بين الانتماء السياسي والشعور الوجداني الذاتي بالانتماء كان معروفاً في مختلف الحضارات القديمة، وهو موجود بين المجتمعات الراهنة أيضاً. فتطور مفهوم المواطنة في النموذج الأوروبي لما يسمى بالدولة القومية منذ معاهدة سلام وستفاليا (عام ١٦٤٨) يساوي المواطنة بالانتماء القومي. يعرف هذا النموذج الأوروبي المواطنة على أساس الهوية العرقية والدينية المشتركة والولاء السياسي مع افتراض ضرورة هذا المفهوم وقيامه على أساس الإقامة في إقليم جغرافي محدد.

وهكذا، فإن توافق المواطنة والانتماء القومي هو مفهوم أوروبي حديث، إذ لا نجد هذا في الحضارات السالفة ولا خارج الإطار الأوروبي في العصر الحديث. كما نلاحظ أن هذا المفهوم الأوروبي لربط المواطنة بالانتماء القومي كثيراً ما تسبب في اضطهاد الأقليات الدينية والعرقية، التي تطالب بالمواطنة دون الولاء القومي القائم على الانتماء العرقي أو الديني لأغلبية السكان. لهذا فأنا أفضل مصطلح الدولة الوطنية لارتباطه بمفهوم المواطنة، بدلاً عن الدولة القومية الذي أجده غير دقيق في تحديد المعنى وقابلاً للاستغلال في اضطهاد الأقليات.

كما أنني أستخدم عبارة المواطنة لتأكيد أن يكون الانتماء الوطني شاملاً لجميع المواطنين في المجتمع المتعدد للأعراق والأديان والثقافات والذي يقبل وينظم إمكانيات الانتماءات المتعددة في إطار المواطنة الكاملة والمتساوية للجميع، بلا تمييز على أساس الدين أو الجنس والرأي السياسي وما إلى ذلك من الاعتبارات. فمصطلح المواطنة عندي يقوم على مفهوم ثقافي مشترك للكرامة الإنسانية المتساوية والمشاركة السياسية الكاملة لجميع المواطنين. والمواطنة عندي قائمة على أساس عالمية حقوق الإنسان كمعيار مشترك بين شعوب البلدان المختلفة، بحيث تحدد مبادئ حقوق الإنسان معنى وتداعيات مفهوم المواطنة لكل قطر أو بلد.

فمع أن المواطنة هي في البلد المعين، ولكن معناها وآثارها في ذلك البلد يجب أن توافق المبادئ العالمية لحقوق الإنسان.

كما أن هناك علاقة حيوية ومتبادلة بين مفهوم المواطنة على المستوى المحلي والعالمي، حيث يعمل الفاعل الاجتماعي على صيانة الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية في كل مكان، محلياً وعالمياً. فينبغي على المواطنين المشاركة في العمل السياسي محلياً وفق الفهم الواضح والالتزام المؤكد بحقوق الإنسان، وذلك يساهم في تعريف وتأسيس مفهوم المواطنة في البلد المعين. كما أن هذا العمل يساهم في تحديد وتطوير مفاهيم مبادئ حقوق الإنسان على المستوى العالمي. وبهذا تكون العلاقة بين المواطنة وحقوق الإنسان ضرورية وضمنية في كل من المفهومين في حد ذاته، كما هي في العلاقة بين المفهومين معاً.

ويجد هذا المعنى للمواطنة سنده الإسلامي في قاعدة المعارضة، أو كما تدين تدان، كما يدعمه كذلك مفهوم حق تقرير المصير. فللأفراد والجماعات

في كل مكان الحق في المواطنة بهذا المفهوم الموافق لمبادئ حقوق الإنسان بمقتضى القانون الدستوري الوطني وكذلك القانون الدولي.

إلا أن حقي في المواطنة كذلك مرهون بقبولي لحق الآخرين في المواطنة بنفس المعنى لهذا المفهوم، وبذلك يكون قبول هذا المفهوم لدى عامة المسلمين هو شرط لازم لحقهم هم في المواطنة بنفس المعنى. وعلى المسلمين كذلك العمل على ترسيخ هذا المفهوم في المرجعية الإسلامية، بغض النظر عن التزام غيرهم بذلك أو تقصيرهم في ذلك.

تؤكد هذه المؤشرات على أهمية الإصلاح الإسلامي الخلاق والمتجدد الذي يوازن بين ضرورة المشروعية الدينية والممارسة السياسية والاجتماعية المؤسسة على القيم الأخلاقية، وكل هذا يقتضي علمانية الدولة كما نقدمها في هذا الكتاب. وكذلك ينبغي مناهضة وهم الدولة الإسلامية الذي يستهوي الكثير من المسلمين اليوم. وهو محض سراب مخادع وبقول البعض الاحتفاظ بمفهوم الدولة الإسلامية كنموذج مثالي مع تأكيد حق المواطنين في ضبط وتنظيم هذا النموذج في الواقع العملي. ولكن طالما ظل هذا النموذج المثالي الوهمي قائماً فسيحاول بعض المسلمين فرضه حسب فهمهم البشري والمغلوط. مما تنتج عنه أوخم العواقب في كل مكان. فمن المستحيل عملياً ضبط وتنظيم مفهوم الدولة الإسلامية إذا تم الإقرار به كنموذج مثالي إلا من خلال رفض مزاعم القدسية الدينية لفهم البشر للإسلام وذلك ينفي بالضرورة إضفاء صفة "الإسلامية" على الدولة وهي مؤسسة بشرية.

وإذا تم الإقرار بمفهوم الدولة الدينية يصبح من الصعب عملياً معارضة محاولات البعض فرض زعمهم للمفهوم، ووصم كل من يعارضهم بالردة والإلحاد.

وكما سبق القول، فإن الإقرار بإمكانية الدولة الإسلامية ضار لأنه يضيق فرص الحوار حول المفاهيم السياسية والنظم القانونية والسياسات العامة. فحتى إذا تغلب الشخص على تهيب الحوار فيما يوصف بقداسة الإسلام، فهناك التخوف من تهم الردة التي تنبع منها آثار اجتماعية خطيرة حتى إذا لم تتم المحاكمة والعقوبة عليها أمام المحاكم، كما قد يتخوف البعض من تعدي الجماعات الإسلامية المتطرفة على من يُتَّهم بالردة حتى ولو كانت التهمة باطلة. فطالما ظل وهم الدولة الإسلامية قائماً فستبقى

المجتمعات الإسلامية في حالة الجمود والتردي الفكري الراهن والمغالطات حول إسلامية المفاهيم الأساسية مثل الحكم الدستوري والديمقراطي، أو تنظيم الاقتصاد الحديث مع تحريم الربا قانوناً. وبهذا تفوت على المجتمعات الإسلامية فرص التنمية والاستقرار السياسي كما هو الحال اليوم. والذي أدعو إليه هو قبول المسلمين لمبدأ الحكم الدستوري الديمقراطي كأساس للدولة نفسها، ثم السعي الحثيث إلى تحقيق ذلك على أرض الواقع. فإذا تقرر بصورة قاطعة أن الدولة لن تحرم الربا قانوناً إلا على أساس مرجعية المواطنة وليس العقيدة الدينية، فيمكن للمواطنين المسلمين الالتزام بواجبهم الديني في تجنب التعامل بالربا عن طواعية ونية خالصة ديناً، وليس بسبب إكراه الدولة، كما يحق لعامة المواطنين التعامل مع البنوك التجارية وفي التجارة الخارجية وفق أحكام القانون العام وليس بإكراههم على الالتزام بعقيدة المسلمين بحرمة الربا ديناً. مثل هذه القضايا الأساسية التي تواجه المجتمعات الإسلامية اليوم لا يمكن حلها من خلال المغالطات العقيمة حول وهم الدولة الإسلامية.

فإذا كانت فكرة الدولة الإسلامية متناقضة وغير ممكنة عملياً، فما هو البديل الذي أقدمه هنا وكيف يختلف عن ما يسمى بالعلمانية الغربية التي يعارضها الكثير من المسلمين؟ ولتأكيد وتوضيح كيف أن دعوتي لعلمانية الدولة ليست دعوة للعلمانية كفلسفة تعارض المرجعية الدينية، سأقدم الآن شرح لمفهوم علمانية الدولة الذي أعنيه وكيف أنه أقرب إلى توفير المناخ والإطار للتدين الصادق والمخلص وتفادي مضار النفاق بين المسلمين.

علمانية الدولة من خلال التفاوض

مصطلح "secular" في اللغة الإنجليزية، والتي تترجم عادة "علماني" مستمدة من الكلمة "Saeculum" باللغة اللاتينية والتي تعني "مدى زمني طويل" أو "روح العصر" والتي يوحي بوجود عالم آخر، ثم تدرج الفهم ليعني التمييز بين العلماني المتعلق بهذا العالم والزمن في الإطار الأوروبي من العلمنة التي تعني تحويل العقارات التي تملكها الكنيسة إلى الملكية الخاصة إلى علمنة السياسة، والفنون والاقتصاد.

وكما سبق البيان في الاستهلال لهذا الكتاب فإن العلمانية حتى في دول الغرب لا تعني إقصاء الدين عن الحياة العامة للمجتمع، رغم شيوع هذا

الخلط بين عامة المسلمين وما نتج عنه من معارضه لهذا المفهوم. وصحيح أن هناك مفهوماً فلسفياً معادياً للدين يوصف أحياناً بالعلمانية، إلا أن الفهم المتطرف للمصطلح لا يوافق حقيقة الحال في الدول التي توصف بالعلمانية فبدلاً من المغالطة حول إمكانية التعريفات المتطرفة هذه من الأفضل مناقشة المفهوم كما هو في التجارب المعاصرة للمجتمعات المختلفة. ومن هذا المنظور الواقعي نجد أن كل المجتمعات إنما تتفاوض حول العلاقة بين الدين والدولة فيما يتعلق بقضايا وسياسات محددة وليس على إطلاق العلاقة بصورة فلسفية عامة. وفهم مصطلح العلمانية كما يحدده السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي لكل مجتمع في كل وقت أو مرحلة من حياة ذلك المجتمع لا يعني استحالة استخلاص مبادئ وصفات عامة لهذا المصطلح بالنظر المقارن للتجارب المختلفة. وليس من منظور مفهوم شامل ومجرد يمكن تطبيقه ونقله من مجتمع لآخر.

ومفهوم العلمانية من خلال عملية التفاوض هذه في سياق كل مجتمع لنفسه ينجح في تحقيق الوحدة الوطنية رغم الخلافات الدينية والفلسفية عندما يعتمد على حد أدنى من الاتفاق الأخلاقي بين مختلف قطاعات المجتمع. صحيح أن هذا الحد الأدنى يفرض قيماً أخلاقية لتقوية نسيج المواطنة والمسؤولية العامة بين المواطنين، كما يمكن لهذا الحد الأدنى التصاعد نحو التزام أقوى بقيم الحكم الدستوري الديمقراطية والتعددية وقبول الاختلاف في المعتقدات ومناهج الحياة بين الأفراد والجماعات. إلا أن مقدرة مفهوم العلمانية تتناقص كلما حاولنا فرض حلول وإجابات محددة في مختلف القضايا الأخلاقية المعقدة. فكلما ارتفع مستوى المحتوى الأخلاقي في المسألة المطروحة، ضعف التأييد والقبول العام للعلمانية إذا حاول دعاتها فرض رأي أو إجابة معينة في المسألة.

ومن هنا أقول بأن علمانية الدولة تعني حيادها تجاه العقائد الدينية فلا تفرض أي حكم في مسألة دينية ولا تمنع أصحاب ذلك الدين اتباع مقتضيات معتقداتهم الدينية. وهذا الحياد يصعب تحقيقه بصورة عملية في الحياة اليومية، لكن لابد من السعي باستمرار لتحقيق أكبر قدر منه. ويحسن هنا أن نميز بين أعمال الدولة في التشريع والقضاء والإدارة من جهة، وحياة الناس وفق معتقداتهم الدينية من الجهة الأخرى.

فحياد الدولة لا يعني تقصيرها في الحفاظ على حقوق الناس من خلال حكم القانون وحسن تدبير أمور الاقتصاد والسياسة والحياة الاجتماعية. وعلمانية الدولة تعني قيامها بهذه المهام على أساس مرجعية المواطنة وليس برفض الحلول من منظور العقيدة الدينية للقائمين على أمور القضاء والإدارة والأمن أو التعليم أو مؤسسات الدولة الأخرى. ومن الناحية الأخرى، يحسن عدم تدخل الدولة في المسائل المتعلقة بالمعتقدات الدينية والسلوك الأخلاقي الاجتماعي لكي يمارس المواطنون ذلك وفق معتقداتهم الدينية والأخلاقية. فالمطلوب هو الوزن بين ضبط الدولة للأمور المتعلقة بالمواطنة والصالح العام مع توسيع المجال لعامة المواطنين ليلتزموا مقتضيات عقائدهم وأخلاقهم شريطة ألا يتعدوا في ذلك على حقوق الآخرين.

وهكذا فإن الزعم بالفصل الصارم بين الدين والحياة العامة للمجتمع قول ضال ومضلل وغير عملي. فحقيقة الأمر أن الأخلاق المستمدة بين مصادر دينية هي أساس الحكم والقضاء والاقتصاد وباقي الأمور المتعلقة بالصالح العام. ولهذا فإن الدين يتخلل جميع جوانب الحياة العامة للمجتمع. ففي مختلف القضايا التي تواجه المجتمع، من ضبط الإجهاض وحضانة الأطفال بعد الطلاق، إلى تنظيم التأمينات الصحية أو العقوبات والسياسات العقابية، كلها أمور تحتاج للنظر الأخلاقي العميق الذي يمارسه أغلب المواطنون من خلال معتقداتهم الدينية، وهكذا فلا يمكن للعلمانية إقصاء الدين عن الحياة العامة، مهما كانت مزاعم دعاتها أو معارضيها.

وهكذا فإن مفهوم علمانية الدولة الذي أدعو إليه يعتمد الدور المهم للدين في الحياة العامة، بما في ذلك التأثير على السياسات العامة والتشريعات شريطة أن يتم ذلك من خلال مرجعية المواطنة. واعتماد دور الدين في الحياة العامة يشجع ويسهل الحوار والاختلاف في الرأي بين أتباع الدين الواحد والذي يمكن من حل إشكالات الفهم التقليدي للشريعة مثل مسألة المساواة لعامة المسلمين وغير المسلمين في حقوق المواطنة. فحياد الدولة تجاه الدين يعني استبعاد السلطة الجبرية للدولة عن التدخل في الحوار والإصلاح الديني، وحماية المعارضين من استغلال خصومهم لسلطة الدولة لإكراههم على الخضوع للرأي الديني من غير قناعة حرة وواعية لكن على المواطنين استخدام ذلك المجال العام لتقديم وتدعيم وجهات نظرهم في

قضايا الدين والأخلاق والسياسة في المجتمع. وهذه المشاركة الحرة ضرورية لتنمية وتصعيد المشروعية الدينية لمبادئ الحكم الدستوري والديمقراطية وحقوق الإنسان التي يحتاج إليها جميع المواطنين، من مسلمين وغير مسلمين.

والموازنة المطلوبة بين الدور الإيجابي والفعال للشريعة الإسلامية في حياة المجتمع من غير فرضها من خلال مؤسسات الدولة يصعب تحقيقها باستمرار ولكنها تأتي من خلال الممارسة عبر الزمن. فمثلاً مسألة زي المرأة ينبغي أن تكون في مجال الخيار الشخصي، فمن رغبت في لبس الحجاب لها الحق ومن شاءت السفور فلها الحق كذلك.

إلا أن هناك اعتبارات الحشمة الواجبة على الرجال والنساء وضبط السلوك العام من خلال القانون القائم على مرجعية المواطنة وليس بفرض الحجاب أو السفور على الجميع من مرجعية دينية أو علمانية. كما أن هناك اعتبارات السلامة في مكان العمل، حيث ينظم القانون العام الزي بصورة تضمن سلامة العاملين. كذلك موازنة تعليم الأديان في المناهج الدراسية الرسمية تحتاج للتفاوض بحيث يتحقق الوعي بالأديان لدى الأطفال من غير فرض مفاهيم معينة لهذا الدين أو ذاك مثل هذه الأمور وغيرها في موضوع التفاوض بين قطاعات المجتمع في إطار حياد الدولة تجاه المعتقدات الدينية. فليست هناك إجابات محددة ودائمة لهذه المسائل وإنما هو الحوار والتفاوض والتجارب عبر الزمن. وسنرى في فصول أخرى من هذا الكتاب بعض ملابسات وآثار وجود أو غياب هذا التفاوض في الهند وتركيا وإندونيسيا والسودان.

ومن الضروري للمجتمعات الإسلامية أن تؤسس وتنمي مبادئ ونظم سيادة حكم القانون وحماية حقوق الإنسان في حياتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية بالمجتمعات الأخرى. إلا أن هذا يتطلب الإصلاح الإسلامي في بعض جوانب الفهم التقليدي للشريعة، وبخاصة في حقوق المرأة وغير المسلمين والجهاد. فالإصلاح في هذه الأمور هام للغاية نسبة لتأثير الفهم التقليدي على عامة المسلمين في علاقاتهم الاجتماعية وسلوكهم السياسي، حتى لو لم تزعم الدولة تطبيق أحكام الشريعة كقانون عام. وحتى لا يقوم أي لبس في الأمر فالمطلوب هو عدم تطبيق الشريعة من خلال مؤسسات الدولة بصورة قسرية. وهذا ينطبق على أي فهم للشريعة، تقليداً كان أو

مستحدثاً. فكل القوانين والسياسات الرسمية تطبق على أساس مرجعية المواطنة وليس العقيدة الدينية للأفراد.

إلا أن الإصلاح الإسلامي ضروري لكي يتقبل عامة المسلمين مفهوم علمانية الدولة نفسه من منظور المرجعية الإسلامية، أي أنه ضروري لصحة وصدق التدين في المجتمع.

خلاصة الفصل

الدين من أهم القوى التي تؤثر على مرجعية المواطنة نفسها وعلى السياسات العامة والتشريعات في إطار الحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان. ويأتي دور الدين في الحياة العامة من خلال عمل منظمات المجتمع المدني كما ينعكس بصورة مؤثرة من خلال آراء وسلوك الأفراد، كل حسب معتقداته وفهمه لها. ويكون مثل هذا التأثير في مجالات عديدة ومتنوعة، مثل التعليم والحياة الأسرية وسياسات التنمية. وكما سبق القول فإن علمانية الدولة هي الإطار الذي يتم من خلاله التفاوض حول مثل هذه الأمور ولا يفرض إجابات مسبقة لقضايا الحياة العامة في المجتمع، وذلك في إطار الحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان والمواطنة، فلا يحق لأي دولة انتهاك هذه الضمانات بإسم الدين أو المذهبية السياسية، ولكن في إطار الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة يتسع المجال للتفاوض وتنمية الإجماع السياسي والاجتماعي حول السياسات والمؤسسات اللازمة لترقية الحياة وتحقيق الأمن والاستقرار. ونلاحظ هنا أن الخطر قد يأتي من مذهبية سياسية علمانية مثل الماركسية والرأسمالية الليبرالية، كما يمكن أن يأتي باسم الدين. ومن نماذج التسلط العلماني المتطرف ما يجري الآن في تركيا وفرنسا باسم صيانة العلمانية. فهذا مرفوض لأن الدولة في تلك البلاد غير محايدة تجاه الدين، وإنما تحرص الصفوة المتحكمة في مؤسسات الدولة السيطرة على المؤسسات الدينية والخطاب الديني لإكمال فرض مفهومها هي للعلمانية وإقصاء الدين عن الحياة العامة للمجتمع. ولعل هذه النماذج المتطرفة هي التي تبقى في مخيلة المسلمين كالمعنى الموحد للعلمانية المعادية للدين. ومن هذا المنظور فإن الدولة في تركيا تخالف مفهوم علمانية الدولة الذي أدعو له بنفس القدر الذي تخالفه الأنظمة التي تزعم تأسيس

الدولة الإسلامية في المملكة العربية السعودية أو السودان في ظل تجربة الإنقاذ.

كما تجدد الإشارة في هذه الخاتمة للتداخل المتنوع بين الدين وعلمانية الدولة في إدارة الحوار في إطار مرجعية المواطنة. فالدين جزء مهم من المحورية التي تتحرك من خلالها الكثير من القوى الاجتماعية لتقديم أطروحاتها ومشروعاتها في المجالات السياسية والقانونية. كما أن هناك تعاضداً مشتركاً بين الدين وعلمانية الدولة، إذ إن حياد الدولة يوسع فرص الممارسة الدينية الحيوية والأمن والاستقرار بينما تحتاج علمانية الدولة للمشروعية الدينية لتكون مقبولة بين المسلمين.

الفصل الثاني

الإسلام والدولة والسياسة من منظور تاريخي

موضوع هذا الفصل هو توضيح أن الدولة المدنية أكثر اتساقا مع تاريخ المجتمعات الإسلامية من شعار "الدولة الإسلامية" المزعومة والذي ظهر الحديث عنها بعد الحقبة الاستعمارية، فهذا الشعار يدعو إلى دولة تقوم بفرض الشريعة عن طريق سلطاتها الجبرية. وأرى أن الفصل بين الدين ومؤسسات الدولة يمثل ضمانة أساسية ضد استغلال وتقويض الدور السياسي للإسلام، مع التسليم بالعلاقة الدائمة بين الإسلام والسياسة. وآمل أن يساعد توضيح هذا الفهم للعلاقة بين الدين والدولة هو في الحقيقة فهم "إسلامي" في طرد انطباع معظم المسلمين اليوم من أن هذا المفهوم تأطير غربي يعمد إلى حصر الممارسة الدينية في المجال الفردي الخاص فقط. ومن الجدير الإشارة هنا كما سبق البيان إلى أنه لا يوجد نموذج موحد للدولة المدنية في الغرب، لأن كل مجتمع غربي قد ناقش واستوعب العلاقة بين الدين والدولة، وبين الدين والسياسة، في سياقه التاريخي الخاص، ومن الخطأ أيضا افتراض أن الدين قد تم حصره في المجال الفردي في أي من تلك الدول التي تسمى علمانية، في غرب أوروبا وشمال أمريكا. المجتمعات الإسلامية لا تختلف عن المجتمعات الغربية فيما يخص معضلة العلاقة بين الدين والدولة.(١)

لكن الفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية في تاريخ المجتمعات الإسلامية لا يعني أن هذه المجتمعات قد مارست مفهوم الدولة المدنية بالمعنى الحديث للمصطلح، وذلك بسبب الاختلاف بين النموذج التقليدي البسيط للدولة، في تلك الأزمان، وبين نموذج الدولة الحالي الذي يتسم بالمركزية، والتراتبية البيروقراطية، ومن المهم، لأجل غرضنا هنا، إظهار

أن الفهم المطروح لوظيفة الدولة في هذا الكتاب ليس غريبا عن تاريخ المجتمعات الإسلامية.

لتوضيح هذا الأمر سأبدأ بتوضيح المنطق الذي به أقرأ وأفسر التاريخ الإسلامي، ومن ثم سأعرض تلخيصا للنسخة المثالية والواقع العملي منذ بداية التاريخ الإسلامي في القسم الثاني من هذا الفصل. ثم أتجه في القسم الثالث لعرض ذلك التلخيص بتدقيق وتفصيل أكثر لدولتي الفاطمية والمماليك في مصر، لكي أعرض الاستنتاجات التاريخية من هذه التجارب التاريخية القديمة لمستقبل الحكم الدستوري والمواطنة وحقوق الإنسان في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

ولربما يقول البعض بأن موضوع هذا الفصل هو تاريخ مجتمعات ذات أغلبية إسلامية، وهو لا يعني بالضرورة أنه "إسلامي" كما هو النموذج "المثالي" للطرح الإسلامي كما هو موصوف في مصادره الأصلية. مثل هذا الجدل واسع بين المسلمين الذين أصروا ويصرون، في الماضي والحاضر، على أن فشل المسلمين في المعيشة وفقا للمثل العليا للإسلام لا يجب أن يُتّخذ ببساطة كمؤشر إلى أن المشكلة هي في الإسلام نفسه. ومن جانبي لا أقبل بهذا الدفع، فيما أحاول عرضه، لأني أتحدث هنا عن الإسلام كما هو مفهوم ومُمَارس من قِبَل المسلمين، وليس كما هو في نموذجه المثالي الأعلى. وذلك مع تسليمي بأن هناك دوما بُعْد من أبعاد الإسلام خارج الفهم والتجربة الإنسانية، على الأقل في المستوى الاجتماعي الشامل المتعلق بالتنظيم السياسي والاجتماعي للمجتمعات. كمثال على هذا الأمر يمكن أن نرى أن المعنى المباشر للآيتين القرآنيتين الكريمتين (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُون* وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ) [الزخرف: ٢-٣] هو أن القرآن منزل علينا باللغة العربية لكي نفهمه ونستوعبه نحن البشر، ولكنه في جوهره يبقى مع الله في عليائه، فوق قيد اللغة والفهم البشري المحدود.

وأود أن أشير في البداية إلى أن أي منا عندما يشير لآية قرآنية فإنه يقدم فهمه الخاص، وليس كل فهم ممكن أو الفهم الوحيد الممكن لتلك الآية. حتى عندما يكون هناك فهم واحد متفق عليه بشكل واسع بين أجيال متعددة، يبقى ذلك الفهم متعلقا بمقدرة الإنسان على استيعاب القرآن، وبعبارة أخرى فإن أي محاولة لتعريف وتحديد النموذج الإسلامي لأي أناس آخرين تكون

مقيدة تلقائيا بمحدودية وقصور من يقومون بهذه المحاولة. وإن كان هناك اختلاف مستويات تجربة وإدراك الأفراد لمعاني القرآن، إلا أن هذا لا يعني أن أي إنسان قادر على تجاوز إنسانيته، خصوصا في إطار تعامله مع الآخرين. بما أن هذه المحدودية في الفهم والتواصل عند جميع الناس هي قاعدة محاولاتنا لكي نعيش وفقا لتعاليم ديننا الإسلامي في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية، فإنني مهتم هنا فقط بكيفية كوننا مسلمين في هذا الإطار العام. لا ينفي هذا أن هناك تعدداً في المستويات الفردية في استيعاب وتجسيد المبادئ الإسلامية، ولكن هذا التعدد لا يصلح أن يكون قاعدة للتنظيم الاجتماعي والسياسي للمجتمع، إلا في مجال الفهم العام المشترك والقدرة على التحلي والالتزام. بعبارة أخرى، هذا الإطار العام والعملي لوصف ما هو "إسلامي" هو الوحيد الذي يمكن من خلاله تحليل وتمثيل السمات المميزة للمسلمين عبر تجاربهم التاريخية والحاضرة والمستقبلية.

من هذا المنطلق فإن غايتي في هذا الفصل هي إبراز التناقضات اللازمة لأي وهم حول إمكانية توحيد أو مزج السلطة الدينية بالسلطة السياسية، والمخاطر التي لا مناص عنها في وجه أي محاولة في سبيل مثل هذا الخلط. هذه المخاطر تبقى ماثلة، سواءً كان هناك زعم معلن لهذه المحاولة وتطبيقاتها أو جرت محاولات انتقائية لتحقيق هذا الأمر دون الإعلان عنه بصورة رسمية.

وأسعى لتحقيق غاية هذا الفصل من خلال النظر في التجارب التاريخية للمجتمعات الإسلامية، مع مراعاة أن المقصود بكونها "إسلامية" مرتبطة بالإطار الذي سبق إيضاحه وتحديده في مقدمة هذا الفصل. وبما أنه من غير الممكن إجراء عرض تاريخي شامل لأي من الأمصار والفترات التاريخية المذكورة في هذا الفصل، أو نقاش تفاصيل العوامل والحوادث في أي منها. وحتى لو كان ذلك ممكنا فإنه سيكون من الصعب توضيح المقصود عبر مسح كبير كهذا لتاريخ أي مجتمع إسلامي. لهذا سأقوم بإلقاء الضوء على أحداث ومباحث محدودة لكي أوضح ما يتعلق بموضوع الفصل، مع الإشارة للمصادر التي يمكن مواصلة البحث فيها لمن شاء.

يتسم تاريخ أي مجتمع بالتنوع ويتضمن تجليات كثيرة للأحداث وأبعاد العلاقات الإنسانية. المشاهد المختلفة بين الناس لذلك التاريخ تنحو في الغالب إلى التركيز على عناصر معيّنة فيه من أجل دعم وجهات نظر معينة فيما يتعلق بالبناء الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية والتنظيم السياسي. كمثال على هذا فإن المفاهيم المختلفة للتاريخ قد تؤكد على تقاليد تتعلق بالتسامح، أو الإكراه للتدليل إما على التنوع أو الكبت في الرأي والممارسة الدينية والسياسية في المجتمعات. بما أن مثل هذه الرؤى المتنافسة كهذه للتاريخ تسعى للتأثير على رؤى وممارسات المسلمين المعاصرين فإن القيادات السياسية والمشاركين في النقاش العام يسعون إلى التركيز على الإفهام المتسقة مع مواقفهم ويهملون ما يعارضها. كل فرقة من هؤلاء، في صراع أو جدل، سوف تسعى في الغالب للترويج لرؤيتها التاريخية بإيمان واقتناع بصحتها، لكن هذا لا يعني حتما أن هذه الرؤية فعلا صحيحة. من هذا المنطلق فإن الرؤية التي ستعرَض هنا، في تأطيرها وتفسيرها لتاريخ بعض المجتمعات الإسلامية، إنما هي واحدة من تلك الرؤى المتصارعة والمتجادلة في هذا المجال الذي يخص أحداث وأبعاد العلاقات الإنسانية، وليست بالضرورة الرؤية الوحيدة الممكنة أو الصحيحة. لكن هذا ينطبق أيضا على كل محاولة لفض الاختلاف حول الوقائع التاريخية ودلالاتها النهائية، إذ لا يستطيع أي منا أن يتعامل مع التاريخ الإسلامي، أو أي تاريخ آخر، بحياد أو موضوعية كاملين.

وكذلك فإن الأمثلة التي سأتعرض لدراستها هنا للدولة الفاطمية ودولة المماليك بمصر، بعيدة من أن تكون صالحة لتمثيل تاريخ كل المجتمعات الإسلامية، حتى ضمن نفس الإطار العام للزمان والمنطقة، ومن باب أولى فيما يخص المناطق الأخرى مثل آسيا الوسطى أو جنوب الصحراء الأفريقية. ولما كانت النظرة السائدة فيما يخص التاريخ المعين تعرف الإسلام من منظور التجارب الاجتماعية/الثقافية للمجتمعات الإسلامية في المنطقة العربية فقط، خصوصا خلال القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للإسلام، فإن النخبة الثقافية بين المسلمين في المناطق الأخرى سعت أيضا لتعريف تجارب المجتمعات الإسلامية في المنطقة العربية على أساس أنها

الإطار المجتمعي المعتمد، أو الوحيد الموثوق، لتمثيل الإسلام. ولقد رضي عموم أهل المناطق الأخرى أيضا بهذا التهميش، أو التبعية، لتجاربهم الدينية والمجتمعية عندما عُرِضَت تجربة المجتمعات الإسلامية في المنطقة العربية على أنها الصنو الأصيل للدين. ربما يكون هذا الأمر واضحا في معنى أن القرآن والسنة تنزلا للناس باللغة العربية، كما تم فهمها في السياق المعين للتجربة المحلية لتلك المنطقة في ذلك الزمان. لكن في زمننا الحاضر، زمن "تقرير المصير"، لا بد من أخذ تجارب المجتمعات الإسلامية كافة في جميع أنحاء العالم في الاعتبار.

هذا الانحياز الذي ذكرناه عميق الجذور في مصادر التاريخ الفكري للمجتمعات الإسلامية عموما، لدرجة يصعب معها التخلص منه قريبا، وعملية التخلص منه يجب أن تبدأ بالاعتراف به. رغم أنه لا يمكنني أن أتعرض للموضوع في شموله، فإنني أرجو أن تكون إثارتي لجوانب مختلفة منه هنا حافزا لبداية حوار عن القضايا المتصلة بالموضوع، بغض النظر عن تحديد التجارب المُستَخدَمة لعرض هذه القضايا. من الأفضل أن نقوم بدراسة المجتمعات الإسلامية قبل الحديثة، واستنباط العبرة منها، حسب المصادر المتوفرة، بدل الاكتفاء بالامتعاض من قصور الانتباه الذي لقته المناطق الإسلامية المتعددة. من هذا المنطلق سأبدأ الآن بتناول وتوضيح الموضوع الأساسي لهذا الفصل، أي فهم التجارب التاريخية للمجتمعات الإسلامية السابقة فيما يخص علاقة الإسلام بالدولة والسياسة.

العلاقة التاريخية بين الإسلام والدولة والسياسة تعكس بوضوح مدى التوتر المستمر بين الرؤية المثالية لتوحيد ومزج الإسلام والدولة، مع حاجة العلماء للاستقلال عن مؤسسات الدولة من أجل الحفاظ على سلطتهم الأخلاقية لدى الدولة والمجتمع معاً. الإطار العام لاستمرار هذا التوتر كان هو توقع المسلمين من الدولة أن تلتزم وترعى المبادئ الإسلامية في أدائها لوظائفها، من جانب، والطبيعة السياسية والعلمانية الموروثة للدولة من الجانب الآخر. الجانب الأول مبني على إيمان المسلمين بأن الإسلام يوفر نموذجا شاملا لحياة الفرد والمجتمع، في المجالين الخاص والعام على حد سواء، لكن الدولة بطبيعتها علمانية وسياسية لسبب أن طبيعة القوى والمؤسسات التي تشكّل الدولة تتطلب صورة ودرجة من الاستمرارية والنمطية لا تستطيع السلطة الدينية توفيرها. في حين أنه على العلماء القيام

بواجب الدفاع عن العدل والصدق حسب مقتضى الشريعة من الناحية النظرية، إلا أنهم لا يملكون السلطة أو المسؤولية القانونية لمواجهة الأسئلة العملية في قضايا حفظ الأمن في المحليات، أو تنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، أو الدفاع عن مضمار الدولة ضد التهديدات الخارجية. مثل هذه الوظائف العملية للدولة تتطلب الحيازة على سلطة مؤثرة على المنطقة الجغرافية وسكانها مع القدرة على استعمال القوة الجبرية لتوكيد الامتثال، وهي وظائف تنحو أكثر لأن تتمثل بيد قيادات سياسية، وليست دينية.

ليس الهدف من هذا القول الزعم بأن الزعماء الدينيين لا يستطيعون ممارسة سلطة سياسية على أتباعهم، إنما الهدف منه الدعوة للنظر إلى أن هناك نوعين مختلفين من السلطة: دينية وسياسية، حتى عندما تكونان متماثلتين أحيانا من جانب شخص واحد. فالسلطة الدينية تعتمد في الأساس على معرفة الأتباع الشخصية بالزعيم الديني وثقتهم في قامته الدينية والأخلاقية. مثل هذا النوع من التقييم الشخصي يمارس على أتم وجه عبر العلاقة الروتينية المباشرة واليومية، وهو أمر صعب الحدوث لأعداد كبيرة من الناس مع نفس الزعيم الديني، خصوصا في المراكز الحضرية أو المناطق الشاسعة. فيما تعتمد السلطة السياسية في أساسها على تقييمات علاقة أكثر "موضوعية" ترتبط بالقدرة على ممارسة القوة الجبرية والإدارة المثمرة في سبيل المصلحة العامة للمجتمعات. وآمل أن يصبح هذا التمييز أكثر وضوحا على ضوء التعليقات القادمة.

كل مجتمع بحاجة لدولة تمارس وظائف أساسية لخدمته، مثل الدفاع عن البلاد ضد التهديدات الخارجية، والحفاظ على الأمن والسلامة العامة داخل القطر، وإدارة وفض النزاعات بين أعضاء المجتمع، وتوفير الخدمات الأخرى المطلوبة لرخاء المواطنين. من أجل أن تقوم الدولة بهذه الوظائف على أكمل وجه فهي بحاجة لأن تختار بين خيارات سياسية متنافسة، مع القدرة الفعالة على احتكار وسائل القوة المشروعة من أجل تنفيذ إرادتها في تطبيق تلك السياسات. وهذه المواصفات تتعلق بالحكم والإدارة على المستوى السكاني والجغرافي العام وهو يختلف عن الولاء والطاعة على المستوى الشخصي من الثقة التي يمكن أن يمنحها أحدنا لزعيمه الديني عن طريق امتثال طوعي لتوجيهات ذلك الزعيم، سواءً في المسائل الحياتية واليومية أو الروحية. وبخلاف الامتثال الطوعي الخاص والفردي هذا فإن

إدارة أمور الدولة والحكم القطري العام يعتمد على قدرات الحكام السياسية المعلومة، أو المتوقعة، مع القدرة على القيام بالمهام المشار إليها أعلاه بما في ذلك مارسة القوة الجبرية. من ثَمّ فإن الصفات اللازمة للقيادة السياسية الفعالة يجب أن تُقرَّر على مستوى واسع وعام، بأساليب حاسمة ومستقرة، من أجل تقليل فرص المعارضة المدنية أو العنيفة. إذ يزيد الالتباس في تحديد القيادات السياسية وسلطاتها من فرص الحروب الأهلية والفوضى والمعارضة، التي تقوض استقرار الحكم وتهدد المصلحة العامة.

ومن الناحية الأخرى تحوز الزعامات الدينية على مكانتها بين التابعين بها عن طريق إثبات قامتها الدينية، وهو ما يتطلب التعرض لمحك الاختيار الشخصي للتابع الذي سيحتاج للتعرف إلى تلك الزعامات الدينية، عن طريق العلاقات اليومية بين الناس. وتستقر هوية وسلطة الزعامة الدينية بصورة تدريجية وتجريبية عبر العلاقات الإنسانية الشخصية بين الزعيم الديني والأتباع. وليس هذا الأمر صحيح فقط عند المجتمعات السنية فحسب، بل أيضا في المجتمعات حيث تكون المعرفة والثقة الشخصية هي أساس التبعية الدينية لمن يسمون بمرجعية التقليد. فالشرف الرفيع والتقوى هي المؤهلات المطلوبة لكن كل فرد – يحدد لنفسه ما إذا كانت هذه المؤهلات موجودة في هذا الزعيم الديني أو ذاك. وهكذا، فيمكن تلخيص التميز بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في الفرق بين القدرة والاعتماد على إنفاذ الإرادة بالسلطة الجبرية لدى الحكام والاعتماد على النفوذ الروحي والأخلاقي لدى الزعامة الدينية.

هناك، إذن، فارق جوهري بين صفات ووظائف القيادة السياسية والدينية، في كيفية تقييم واختيار القيادتين كما في طبيعة ومدى سلطتيهما على الناس. من الممكن لبعض القيادات السياسية امتلاك خصال دينية مؤثرة كما أنه ممكن أن تحوز بعض الزعامات الدينية قدرات سياسية ومقدرة على ممارسة السلطة الجبرية. من المؤكد أن المسلمين يفضلون أن تتحلى كلا السلطتين ببعض من خصال الأخرى، حيث أن الحكام يحبَّذ فيهم أن يكونوا محكومين بمبادئ شخصية من التقوى والمعرفة الدينيتين، في حين أن الزعامات الدينية تحتاج للقدرات السياسية التي تعينها على الاضطلاع بمهامها في المجتمع. لكن الحكام لن يسمحوا بتقييمات مستقلة لتقواهم ومعارفهم الدينية، خصوصا عندما تكون مرتبطة بقانونية سلطتهم، وبالعكس

أيضا فإن القدرات السياسية للزعامات الدينية يمكن تقييمها فقط عبر علاقات مجتمعية سلمية غير جبرية. من غير الواقعي أن ننتظر من الحكام التخلي عن مهامهم في السلطة الجبرية لأن مواطنيهم يجدونهم فاقدين للتقوى والمعرفة الدينية تماما كما هو غير واقعي أن ننتظر من الزعامات الدينية التخلي عن سلطتهم الأخلاقية بسبب عدم كفاءتهم في ميدان القدرات السياسية. السماح والقبول العام لبعض الشخصيات بزعم امتلاك السلطتين هو أمر خطير ومدمر لأنه يزيد من صعوبة إزاحة هذه الشخصيات، عند الحاجة لذلك، دون التعرض لخطر حقيقي في صورة كفاح أو عنف مدني.

بما أن الحكام قد رغبوا دوما فى إضفاء شرعية دينية على حكمهم بما يمكنهم من المحافظة على استمرار سلطتهم على المسلمين فقد ادعى الكثير منهم زعامة دينية. مثل هذه الدعاوي لا يجعل من هؤلاء الحكام أتقياء طاهرين من الناحية الدينية الحقة، أو يجعل دولهم "إسلامية" – وفي الحقيقة تظهر هذه الدعاوى عندما تضعف مشروعية ومصداقية سلطة هؤلاء الحكام. السمة الملازمة للتقوى الدينية تدعو المرء في الأساس لعدم ادعاء هذه التقوى، أو على الأقل عدم التفاخر المجوج بها. وقد كان الحكام عموما في حاجة ليوازنوا سلطتهم على الزعامات الدينية عن طريق منح هذه الزعامات مجالا من الاستقلالية عن مؤسسات الدولة، لأن هذه الاستقلالية في الأساس واحدة من متطلبات هذه الزعامات، بحيث تعتمد قدرة العلماء على دعم مشروعية الحكام على قدر استقلال العلماء عن أولئك الحكام. في نفس الوقت فإن الحكام لا يستطيعون ترك الزعامات الدينية في استقلالية تامة، لأن هذا سيعطيها مساحة أكبر من الحرية على نحو قد يمكنها من إضعاف سلطتهم. عليه فكلما عَظُمت استقلالية الزعامات الدينية كلما أمكنها تحدي السلطة السياسية، ولكن كلما كانت نفس هذه الزعامات، في أعين المجتمع، تحت سيطرة السلطة السياسية، قلّ تأثيرها في المجتمع، وكلما ضعف قبول الأفراد لتصريحاتها بخصوص التزام الدولة بالمبادئ الإسلامية. بعبارة أخرى فإن التمييز بين مؤسسات الدولة والدين كان، من الناحية التاريخية، أمراً ضروريا ويصعب تطبيقه أو ضبطه فى الواقع، من جانب المؤسستين، في الوقت نفسه.

وهكذا، فإن الغاية والمنطق من وراء وجود السلطة الدينية، في مقابل السلطة السياسية، هي أن تكون الزعامات الدينية قادرة على محاسبة السلطة

السياسية بشأن مدى التزامها بالمبادئ الإسلامية. وبما أن المحاسبة الصحيحة لا تعتمد على الامتثال الطوعي للحكام، وإنما تقييدهم بها، فإن السؤال الأساسي الذي طالما واجه الفكر السياسي في الإسلام هو: كيف نجعل السلطة السياسية خاضعة وقابلة للمحاسبة دون التهديد بالتمرد. بمجرد أن تهدد الزعامات الدينية باللجوء للتمرد، كما حدث كثيراً على مدى القرون، فإن الحكام سيلجأون إلى القهر العنيف على نحو يقود الوضع لحروب أهلية أو فوضى مدنية فادحة. هذا هو المأزق الذي جعل بعض الزعامات الدينية ترى أن الصبر على الحاكم الظالم أو الفاقد للشرعية يمثل أخف الضررين، خوفا من الفتنة والفوضى.

التاريخ الإسلامي يمكن أن يُقرَأ على ضوء مدى المزج أو الاستغلال بين الدولة والمؤسسات الدينية التي عاصرتها في الزمان والمكان. النموذج الأول من الصورتين المتقابلتين لهذه العلاقة هو في التمازج والتلاحم التام، كمحاولة استنساخ دولة النبي عليه الصلاة والسلام في المدينة، وهو نموذج يقرر بأن القيادة السياسية والعسكرية لا بد وأن تكون مطابقة في المعنى للقيادة الدينية. في مثل هذا النموذج لا توجد تفرقة بين الدولة والمؤسسات الدينية، والمجتمع يدور حول رمز الحاكم الذي يحوز على السلطتين السياسية والدينية، وهناك ميل شديد نحو الهرمية والمركزية في نظام الدولة عموما. النموذج الثاني الذي يقوم على التفرقة التامة بين السلطتين الدينية والسياسية ربما كان هو النموذج السائد من الناحية العملية، إذا ما اعتبرنا أنه قد كانت هناك سيادة فعلية لأحد النموذجين، مع الانتباه إلى أن النموذج الأخير لم يظهر على حقيقة على نحو مباشر، وذلك نظراً لأن الحكام حرصوا على كسب شرعية دينية لدعم سلطتهم. هذا التعارض بين النموذجين المذكورين أعلاه يشير إلى أن معظم أساليب الحكم السياسي في التاريخ الإسلامي وقعت في منطقة ما بين هذين النموذجين. فمعظمها لم تحقق نموذج التلاحم التام للسطات كما هي الصورة في المثال الأعلى لدولة النبي، عليه الصلاة والسلام، ولكنها في نفس الوقت كانت دوما تزعم أو تسعى للقرب من شبه دولة النبي، عليه الصلاة والسلام، أكثر من النموذج الثاني الذي يمثل التفرقة التامة بين السلطتين السياسية والدينية. النقطة التي أركز عليها في هذا الفصل هي أنه من الأفضل للمسلمين أن يعوا استحالة تحقيق نموذج "التمازج والتلاحم" التام بين السلطتين وذلك من أجل أن

يتوجهوا لتنظيم واستيعاب نموذج أكثر عملية في التفرقة. هذه النقطة يمكن تلخيصها كما ذكرنا هنا، مع المزيد من التوضيح عبر بقية هذا الفصل.

المثال الأعلى في "التمازج والتلاحم" التام مستحيل التحقيق بعد النبي، عليه الصلاة والسلام، وذلك لامتناع وجود إنسان آخر بإمكانه التمتع بالسلطتين السياسية والدينية. فالنبي، عليه الصلاة والسلام، كان أكبر تجسيدا لهذا، إذ حاز على قبول المسلمين بكونه المُشرِّع والقاضي والقائد التنفيذي الأوحد. تلك التجربة كانت فريدة من نوعها ولا يمكن إعادتها لأن المسلمين لا يقبلون باحتمال نبي آخر بعد النبي محمد عليه الصلاة والسلام. كل الحكام منذ الخليفة الأول، أبي بكر الصديق، رضي الله عنه، كان عليهم أن يفاوضوا ويوازنوا علاقة التوتر الدائم بين السلطتين السياسية والدينية لأن أيا من هؤلاء الحكام لم يكن مقبولا من جانب جميع المسلمين لكي يتخذ ذلك المنصب الأعلى للنبي، عليه الصلاة والسلام، وهو الذي عَرّف الإسلام ووضح كيفية تطبيقه بين المسلمين.

من الصحيح بالطبع أن كل القيادات السياسية تواجه المعارضة أيضا، والتي يمكن أن تكون قوية جدا، وربما عنيفة في بعض الأحيان، لكن هناك فرق بالغ الأهمية بين كل من نموذج التلاحم بين السلطتين الدينية والسياسية ونموذج التفرقة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية هو أن معارضة السلطة السياسية يمكنها فقط أن تكون مبنية على أحكام بشرية قابلة للفحص والتقييم من جانب الأفراد الآخرين، في حين أن القيادة الدينية تستدعي بالضرورة سلطة فوق الحكم البشري ويُفترَض بها أن تكون متجاوزة للتحدي البشري. بما أن أساس القيادة السياسية هو تمثيلها لرؤى ومصالح شعبها – حتى عندما تكون قيادة متسلطة واستبدادية في الواقع – فهي تكون قابلة للمنازعة بناء على هذا الأساس. بينما نجد أن أساس القيادة الدينية هو زعم سلطة أخلاقية فوقية غير قابلة للتقييم البشري العادي. وفي حين كانت هناك حرية في قبول أو رفض رسالة الإسلام نفسها، لم يكن هناك احتمال كهذا في صورة معارضة سياسية للنبي، عليه الصلاة والسلام، من جانب المسلمين لأنهم قبلوا به كصاحب الرسالة السماوية النهائية والشاملة. فيما، على سبيل المثال، فإن أبا بكر الصديق، عندما استعمل سلطته لتعزيز موقف محاربة الذين رفضوا دفع الزكاة للدولة الإسلامية، في حروب الردة، كان

هناك الكثير من كبار الصحابة – ومنهم عمر بن الخطاب، الخليفة الثاني بعد سنتين من تلك الحادثة – يقفون موقفا معارضا لهذه الحرب.

هذه الحادثة ما زالت عرضة للجدل بين الباحثين في الدراسات الإسلامية، كما سنشرح في القسم الثاني من هذا الفصل، وذلك لأن أبا بكر قد أسند قرار محاربة المتمردين – مانعي الزكاة – على أساس حجة دينية. أنا شخصيا أرى أن أبا بكر كان على حق في قراره ذاك، ولكن أيضا من الواضح لي أن قراره كان هو المنتصر في النهاية على بقية آراء الصحابة المعارضين لأنه كان صاحب سلطة سياسية على الجماعة، وليس لأن بقية الصحابة قد قبلوا بقراره من باب الإذعان لسلطته الدينية. صحيح طبعا بالنسبة للصحابة في ذلك الوقت، كما بالنسبة للكثير من مسلمي الأجيال اللاحقة، أن الإذعان للحاكم الشرعي للجماعة واجب ديني، كما ورد في بعض الآيات القرآنية مثل الآية ٥٩ من سورة النساء. هذه الآية مفهومة عموما على أنها تطالب المسلمين بطاعة الله والنبي، عليه الصلاة والسلام، وأولي الأمر منهم، ولكن طاعة الحاكم السياسي قد تكون ضرورية من أجل الاستقرار السياسي والسلام بغض النظر عن مدى قبول نهج الحاكم من منظور الشرعية الدينية، وهنا فإن المؤمن يكون قابلا بالسلطة السياسية وليس بسلطاتها الدينية. لو كان عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، هو الخليفة في ذلك الوقت فإن رأيه، الذي كان مخالفا لرأي أبي بكر في ذلك الأمر، كان هو الذي سينتصر غالبا. من هذا الفهم فإن المسألة بِرُمّتِها كانت سياسية وليست دينية، رغم أن الحملة على المرتدين كانت، في الغالب، تعتمد على منطق ديني أيضا، مصاحبا للمنطق السياسي. هذا التداخل بين ما هو ديني وما هو سياسي واحد من الأسباب التي تجعل هذه المسائل عرضة للموازنات، بدل محاولة الفصل فيها بصيغة دائمة وجامدة.

ولتلخيص هذا القسم من هذا الفصل فإن الاستقراء، أو النظر، للتواريخ الإسلامية كما أدعو له هنا هو التمييز، بين السلطتين الدينية والسياسية، الذي يمكن أن نقتص أثره منذ أصبح أبو بكر الصديق الخليفة الأول لدولة المدينة. حقيقة أن هذا الاستقراء ليس هو الشائع بين المسلمين اليوم لا تجعل منه خاطئا بالضرورة. على العكس فإن المشكلة العميقة التي يعيشها المسلمون اليوم فيما يتعلق بموضوع العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة تشير إلى الحاجة لاستقراء جديد للتاريخ من أجل الخروج بإرشاد عام في

موضوع مستقبل الشريعة في المجتمعات الإسلامية. طرق التفكير القديمة المعتادة لم تعد صالحة، وبالطبع لا يعني هذا أن طرحي هنا صحيح بالضرورة، ولكن فقط يعني أنه يستحق الاعتبار كبديل للطرح السائد اليوم، وأن لا يتم التغاضي عنه فقط لأنه يخالف هذا الطرح السائد. كما وضحنا سلفا فإن ذلك التمييز يجب أن لا يُنظَر له كعلمانية دولة بالمعنى الحديث للمصطلح، ولكنه كان بالتأكيد المرادف الوظيفي للمعنى بالنسبة لشكل الدولة التي عاش بها المسلمون في ذلك الوقت.

الموازنات المبكرة بين النموذج المثالي والواقع العملي

بما أن نموذج دولة النبي، عليه الصلاة والسلام، كان استثنائيا ولا يمكن تكراره، لارتباطه بالنبوة والوحي، كما سبق البيان، فإني سأبدأ بالتركيز في الفقرات القادمة على توضيح ميزة دولة الخلفاء في المدينة (أبو بكر وعمر وعثمان وعلي) بين الأعوام الميلادية ٦٣٢ و٦٦١، وعبر الفترة الأموية (٦٦١ إلى ٧٥٠).[٢] سوف أقصر اهتمامي على تلك الحقبة التاريخية من حيث علاقة النموذجين المتصارعين – التلاحم والفصل – بشأن مسألة موضوع الإسلام والدولة مقارنة بمسألة الإسلام والسياسة. في الجزء الثاني من هذا القسم سوف أقوم بعملية تحليل مبسط لأحداث ونتائج المحنة التي ابتدرها الخليفة المأمون في العام الميلادي ٨٨٣.

كمسلم فإنني أتهيب مهمة السرد التحليلي لتلك الفترات الأولى في التاريخ الإسلامي لإجلالي الكبير لصحابة النبي، عليه الصلاة والسلام، الذين شاركوا في تلك الأحداث. كيف لي أن أجرؤ على الحكم فيما إذا كان أبو بكر الصديق، أكبر الصحابة شأنا عند أهل السنة، مصيبا أو مخطئا في شنٍّ ما يُعرَف اليوم بحروب الردة، أو بشأن ما نقل عنه بخصوص معالجته للاتهامات ضد الصحابي خالد بن الوليد بسبب تصرفاته أثناء تلك الحروب؟ في الحقيقة إن تقديري لصعوبة التناول النقدي للمواقف السياسية لمثل هذه الشخصيات ذات الوزن الديني هو أحد الأسباب التي تجعلني أصر على حياد الدولة تجاه الدين كما أدعو له هنا. التفرقة بين الإسلام والدولة ضروري لكي يتيح للمسلمين الحفاظ على عقائدهم الأصيلة، والحياة وفقا لها، دون أن يتخلوا عن مسؤوليتهم في المشاركة في القضايا العامة في

مجتمعاتهم. تاريخيا كانت الزعامات الدينية تتعرض إما للإغراء أو الإجبار على التعاون مع الأجندة السياسية للحكام، أو تواجه تبعات قاسية جراء الرفض، كما سنعرض في قضية المحنة بعد قليل. بدل تقديم خيارات صعبة مماثلة للمسلمين اليوم أنادي بالفصل بين الإسلام والدولة، وهذا يعني أن أولئك الذين يسيطرون على الدولة لا يملكون الحق في استخدام سلطتها الجبرية لفرض وتمكين معتقداتهم الدينية في المجتمع. الهدف من تحليلي هنا حول علاقة وطبيعة تلك الأحداث القديمة والمثيرة للجدل هو أن نرى ماذا يمكن أن تخبرنا عن الإسلام والدولة اليوم، دون إصدار حكم حول من كان مصيبا أو مخطئا حينها، أو من كان صالحا أو طالحا.

حروب الردة وطبيعة الدولة

الخلافة بعد النبي، عليه الصلاة والسلام، بقيت مثيرة لجدل كبير عبر التاريخ الإسلامي بسبب انعكاساتها في توضيح طبيعة الدولة وعلاقتها بالإسلام. مسلسل الأحداث الأكثر قبولا بين المسلمين اليوم هو أن حجة المهاجرين في بقاء الخلافة بينهم انتصرت على حجة الأنصار الذين استقبلوهم والنبي، عليه الصلاة والسلام، في المدينة المنورة. التقارير التاريخية التي ترد من أن مجموعة الأنصار اقترحت أن يكون هناك أميران، واحد منهم وواحد من المهاجرين، تدل على أنهم كانوا يخشون مخاطر الحكومة التي تعزز موقف المهاجرين عليهم، ولم يكونوا معترضين على خلافة أبي بكر بالتحديد. هذه الحقيقة تساعد في فهم الأسباب التي أدت لتمرد بعض القبائل العربية التي تم قهرها من خلال ما سُمِّي بحروب الردة. انتصر أبو بكر أخيرا على جميع منافسيه على الخلافة عبر أحداث سماها عمر بن الخطاب "فلتة من فلتات الزمان"، وهو ما يعكس الطريقة الاستثنائية التي تمت بها. ومن جوانب ذلك الاختلاف الشديد حول هذه الأحداث هي أن بعض المسلمين الذين صاروا يعرفون فيما بعد بـــ"شيعة علي" (الشيعة) ما زالوا حتى اليوم يرفضون مشروعية اختيار أبي بكر للخلافة بدلا من عليّ بن أبي طالب. وجانب آخر من أهمية تلك المرحلة هي أن تضارب الآراء الذي كان في تلك الأحداث حول كيفية اختيار الخليفة كان ذو أثر عميق ومصاحب للتاريخ الإسلامي فيما يخص طبيعة الدولة ومنصب الخلافة فيها.

سأتعرض الآن لهذه الأسئلة عبر تحليل لحروب الردة وما تمثله من حيث طبيعة الدولة كمؤسسة سياسية.

حروب الردة كانت أول أزمة واجهت النظام الجديد بعد وفاة النبي، عليه الصلاة والسلام. كان على أبي بكر أن يؤكد سلطة الدولة على عدد من القبائل العربية التي عارضت تلك السلطة. الموقف السائد عند المسلمين هو أن أبا بكر قد شنّ تلك الحروب لأن تلك القبائل ارتدت عن الإسلام، سواء عن طريق اتباع الذين أدَّعو النبوة أو رفض دفع الزكاة للدولة، وأن كلا الفعلين يتطلبان قهرهما بالقوة باسم الإسلام. هذه الحروب أصبحت فيما بعد موقرة جدا عند المسلمين السنة باعتبارها أكبر إنجازات أبي بكر التي كانت من أعظم الدلائل على استحقاقه للخلافة دون سواه. على كل حال فإن ذلك التعزيز لسلطة الدولة الإسلامية في شبه الجزيرة العربية، الذي أنجزته حروب الردة، كان هو أساس اتساع رقعة الدولة الإسلامية عبر الفتوحات، فيما بعد، في مناطق الدولتين البيزنطية والفارسية.

لا أحاول هنا التقرير حول صحة هذه النظرة السائدة، أو ما إذا كان أبوبكر مصيبا أو مخطئا في شنّ تلك الحرب، ولكني فقط ألفت النظر لأهمية وتأثير تلك الحادثة على طبيعة الدولة في تلك الحقبة. إصرار أبي بكر على قتال تلك القبائل حتى ترضخ لسلطته يمكن تصويره في مقولته الشهيرة: "والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه". ماذا كان المنطق من وراء هذا الموقف، وكيف ولماذا علينا أن نفسره ليعني أن أبا بكر كان يؤكد على خلافته للنبي بالمعنى السياسي وليس الديني؟ ما نعنيه هو أن النبي، عليه الصلاة والسلام، قد مارس السلطتين، السياسية والدينية، وقد كانت ضرورة وجود خليفة سياسي له واضحة للمجتمع، ولكن لماذا وكيف يكون هذا الخليفة السياسي هو أيضا خليفة النبي، عليه الصلاة والسلام، في دوره الديني؟ حسب التحليل الذي أقدمه، هل كان قرار محاربة تلك القبائل العربية، بمنطقه وأسبابه، والأحداث التي صاحبت تلك الحروب، يقدم نموذجاً للتلاحم أو توحيد القيادة الدينية والسياسية؟ ولو أن تلك الأحداث فعلا تعكس هذا النموذج، فماذا يمكن أن تخبرنا عنه تلك الأحداث بشأن المصاعب والتناقضات الموروثة لذلك النموذج؟

لدى النظرة الأولى يمكن أن نضع أولئك الذين شنّ أبو بكر عليهم حروب الردة في فئتين: الأولى هي أولئك الذين رفضوا دفع زكاة المال

السنوية لدولة الخلافة في المدينة، والفئة الثانية هي الذين تخلوا عن الإسلام باتباع بعض مدَّعي النبوة بعد وفاة النبي، عليه الصلاة والسلام. بالإمكان الاحتجاج بأن أبا بكر كان يرى في رفض دفع الزكاة مرادفا للردة التي عقوبتها القتل. أيضا يمكن الاحتجاج بأن هذا الرفض يمكن أن يُنظَر إليه كتمرد على سلطة الدولة كمؤسسة سياسية، وهو ما يقود إلى ضرورة تأكيد تلك السلطة بالقوة العسكرية. لست أحاول حسم قضايا أثارت جدلا طويلا ومتشعبا وواصلت اضطرامها عبر القرن الثاني للتاريخ الإسلامي، إذ إن هدفي هنا يقتصر على التأمل في آثار هذه القضايا على النظر إلى وفهم طبيعة الدولة لتلك الحقبة السابقة، بغض النظر عن رأي أحدنا فيما فعله أبو بكر. مثلا: سواء كان يؤكد حق الدولة في جمع الزكاة أو كان يعاقب على الردة، هل كان أبو بكر يمارس سلطة سياسية بحتة بصفته الخليفة، أم أنه كان الخليفة بسبب سلطته الدينية على المجتمع؟

الكثير من الأسئلة التي تعتمد عليها هذه القضية بقيت غير محسومة حتى اليوم، مثل: ما إذا كانت الزكاة تُجمَع تطوعيا في حياة النبي، عليه الصلاة والسلام، أو ما إذا كانت تُجمَع وترسل للمدينة أو يتم توزيعها محليا، فهذه الأسئلة ما زالت مستعصية على الباحثين. هناك أيضا دلائل على أن دفع الزكاة لم يكن شرطا للدخول في الإسلام في عهد النبي، عليه الصلاة والسلام، وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بالذين يعلنون إسلامهم حتى لو اشترطوا عدم دفع الزكاة، وهناك آراء تقول إن المقادير المحددة لجمع الزكاة لم تكن مقننة قبل خلافة أبي بكر. الدلائل المتاحة تقول بأن النبي، عليه الصلاة والسلام، لم يستعمل القوة الجبرية لجمع الزكاة في عهده.(٣) بعض كبار الصحابة، مثل عمر وأبي عبيدة بن الجراح، نصحوا أبا بكر بأن "يلغي الضريبة لتلك السنة وأن يعامل القبائل الموالية للإسلام برفق لكي يحوز على دعمهم ضد القبائل التي تخلت عن الإسلام".(٤) آخرون، مثل علي بن أبي طالب، لم يشاركوا في الحملة بتاتا. وجود مثل هذه الاختلافات في الرأي بين المسلمين فيما يخص هذه القضية هو بذاته جوهري من أجل فهم الأسس التي بنى عليها أبو بكر قراره، وانعكاسات ذلك القرار على طبيعة الدولة نفسها في ذلك الوقت.

ومسألة أخرى مثيرة للجدل في ذلك الوقت كانت في تعيين أبي بكر لعدد من "زعامات" قريش قادة للجيوش في تلك الحروب على الرغم من

كونهم حديثي عهد بالإسلام، وكانوا من أصحاب المعارضة العنيفة والعنيدة للنبي، عليه الصلاة والسلام.(٥) فمن ناحية، كان هذا جزءا من الطبيعة السياسية للحملة، لأن دفع "ضريبة الزكاة كانت مبدئيا تعني تخلي القبيلة عن استقلالها وقبولها بموظفي الدولة من جباة الزكاة؛ بحقهم في قهر المتمردين [بالإضافة إلى] إرضاخ القبائل لرأس الحكومة، الأمر الذي قد قاومته هذه القبائل بقوة سابقا".(٦) لعل التقدير والإدراك لكون أن القبائل العربية كانت تواجه بهذا الأمر انتقالا هائلا لمؤسساتها وعلاقاتها الاجتماعية الاقتصادية هو السبب الذي جعل النبي، عليه الصلاة والسلام، لا يجنح أبدا لاستعمال القوة في جمع الزكاة. من المعروف تاريخيا أن زعماء القبائل المتمردة، بعد القبض عليهم وإحضارهم أمام أبي بكر، رفضوا تهمة الردة بتأكيدهم أنهم مسلمون يرفضون فقط دفع الزكاة للدولة. (٧)

الحادثة التي أثارت الكثير من الجدل في ذلك الوقت كان أمر أبي بكر لخالد بن الوليد بقتل مالك بن نويرة من بني يعرب (قبيلة من بني تميم). هذا الأمر أتى بعد أن رفض مالك بن نويرة دفع مجموعة من الإبل لأبي بكر، وكان مالك قد جمع تلك الإبل لدفعها للنبي، عليه الصلاة والسلام، كزكاة عن قبيلته. رفضه لدفع الزكاة كان مبنيا على أساس أنه يدين بالولاء للنبي فقط، وأنه يملك الحق الآن، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، في إرجاع الزكاة لقبيلته. رغم أن مالك قد أكد إيمانه بعقيدة الإسلام، فإن خالد بن الوليد قتله مع مجموعة من بني قبيلته، وأخذ زوجته بعد ذلك باعتبارها من سبايا الحرب.

كبار الصحابة اعترضوا بشدة على تصرف خالد، وطالب عمر بأن يُعنَّف خالد على فعلته، أما علي فقد طالب بأن يقام الحد على خالد لجريمة الزنى (لأخذه زوجة مالك)،(٨) ولكن أبا بكر، بصفته الخليفة، رفض المطلبين.(٩) مثل هذه المطالب ما كانت لتكون مفهومة لو كان أبو بكر ممارسا لسلطة النبي، عليه الصلاة والسلام، الدينية، لأن أولئك الصحابة الكبار ما كانوا ليعترضوا على أي جانب من قرارات أبي بكر لو كانوا قابلين به كالمصدر النهائي للمبادئ الدينية للإسلام. لكن، وعلى الرغم من اختلاف هؤلاء الصحابة مع أبي بكر، فإن أحدهم لم يحاول أن يعمل – باستقلالية – في تنفيذ رأيه الذي كان يصر على صحته، ولعل ذلك كان بسبب احترامهم للسلطة السياسية لأبي بكر، بصفته الخليفة. اللاحقون من

فقهاء الإسلام الأوائل، مثل الشافعي وابن حنبل وابن رجب، تعاملوا مع التباسات هذه الحادثة بطرق عدة تتنوع من تحليلات نصية لأحاديث نبوية سابقة إلى تبريرات مبسطة.(١٠) الرأي الذي تصاعد ليصبح السائد بين المسلمين السنة اليوم هو أن أبا بكر لم يكن أمامه خيار غير محاربة المتمردين من أجل الحفاظ على سلطة الدولة.

النقطة التي نشير لها من هذا السرد هي الالتباس الموروث والمخاطر الممكنة من زعم تطبيق أي رؤية دينية معينة عبر أساليب السلطة الجبرية للدولة. هذا الالتباس يمكن فضه إذا فهمنا هذه القضية عن طريق النظر إلى أبي بكر كقائد سياسي للجماعة، وليس قائدا دينيا لها. هذا الاستقراء لا يتعارض مع اعتبار أن دوافع أبي بكر الشخصية في القضية ربما كانت دينية، بمعنى أنه كان يؤمن بأنه كان يدافع عن الإسلام بتلك القرارات، وليس فقط عن قوامة الدولة كمؤسسة سياسية. ربما لم يكن أبو بكر واعيا بفكرة الدولة بهذه الصورة، أكثر من ذلك فربما كان ميل الصحابة لطاعة قرارات أبي بكر، رغم عدم اتفاقهم معها، بسبب دوافع سياسية، خصوصا الحاجة إلى الحفاظ على تعاضد وأمن الجماعة خلال هذه الفترة الحرجة، لكن المنطق الديني كان أيضا موجوداً لدعم تلك الدوافع، ومنه الآية ٥٩ من سورة النساء التي أشرنا إليها سابقا. لكن إلى جانب واجب المسلمين الديني في طاعة ولي الأمر فهناك أيضا واجبهم الديني في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. هناك الحديث الشريف الذي يقول: "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". "حق التمرد" هذا اعتمدت عليه حركات انشقاقية كثيرة عبر التاريخ الإسلامي، كما سنرى في سياق حادثة المحنة.

إذن فمهما كان السبب المؤدي إلى ذلك سنجد أنه من الصعب التميز بين العوامل الدينية والأخرى السياسية. المسلمون لن يتفقوا على موقف محدد، والمنطق الديني يتضمن الاعتبارات السياسية، وبالعكس. بالنسبة لحروب الردة من الوارد أن أفعال أبي بكر مشروعة من الناحية الإسلامية. مثلا هو قرر شنّ الحرب على القبائل العربية إما كمرتدة أو كمتمردة على الدولة، والتمرد على الدولة أيضا عقوبته القتل تحت ما صار يُعرَف بحد الحرابة (الآيتين ٣٣ و٣٤ من سورة المائدة). مهما كان المنطق الذي استند عليه أبوبكر فقد استطاع أن يفرض قراره فوق آراء المخالفين له بسبب أنه كان صاحب منصب الخليفة، وليس بسبب أنه كان "مصيبا" أو "مخطئا" من

الناحية الإسلامية. لا نعني بهذا الحديث الفصل في كون أبي بكر كان مصيبا أو مخطئا، لأن كلا الاحتمالين وارد، ولكن لا توجد سلطة محايدة تستطيع الحكم والفصل في صحة موقفه ضد من عارضوه. بعبارة أخرى فلو كان عمر، أو علي مثلا، هو الخليفة في ذلك الموقف، فإن النتيجة كانت ستكون مختلفة تماما.

ما أريد الخلوص إليه هنا، هو أنه من المعقول لنا أن نميز بين دوافع أبي بكر الدينية وبين قراراته ومواقفه كصاحب منصب الخليفة. أيضا فإنه من المحتمل أن بعض كبار الصحابة قد اختلفوا معه بناء على دوافع سياسية ودينية معا. هذا التمييز يجب أن نبقي عليه بغض النظر عن الدوافع الدينية لأبي بكر وبقية الصحابة، لأن طبيعة الفعل لا يجب أن تجاز أو تُرفض بناء على دوافع صاحبه من ورائه. مثل هذا التمييز ربما يبقى صعبا على المسلمين أن يروه بخصوص فترة المدينة، بسبب الطبيعة الشخصية جدا للسلطة السياسية في ذلك الوقت، حيث كانت الدولة ضعيفة التواجد كمؤسسة سياسية، وذلك لأسباب كثيرة من ضمنها حداثة العهد بدولة النبي، عليه الصلاة والسلام، وعدم وجود نماذج سابقة للدول في المنطقة العربية حينها، إضافة إلى الأساليب التي تم من خلالها اختيار الخلفاء الأربعة الأوائل، وكيف أداروا حكمهم. النقطة المستخلصة من كل هذا هي أنه مهما كانت نظرتنا لما كان من أحداث ذلك السياق التاريخي فإن مثل هذا الالتباس غير مُبرَّر وغير مقبول في السياق المعاصر لنموذج الدولة التي قامت بعد الفترة الاستعمارية.

الحقيقة أن الخلط في تمييز السلطة السياسية للخليفة عن سلطته الدينية قد أصبح فعليا غير ممكن بعد اغتيال علي بن أبي طالب وبداية الدولة الأموية. فعلى الرغم من أنها كانت ملكا عضوضا من جميع النواحي فإن خلفاء الدولة الأموية لم يكفوا عن محاولتهم الحفاظ على وهم أن سلطتهم تمثل امتداد لسلطة النبي، عليه الصلاة والسلام. الألقاب الكبيرة التي كانت ترد في وصف حكامها في خطب صلاة الجمعة، مثل خليفة الله، وأمين الله، ونائب الله، كان الغرض منها توكيد سلطة الخلفاء الدينية الفوقية والمباشرة، لكن، ورغم ذلك، فلم يكن هناك شك عند المسلمين أن الدولة التي أسسها معاوية بن أبي سفيان بعد اغتيال علي بن أبي طالب – وهو المقبول تاريخيا كالخليفة الشرعي لذلك الزمن – لم تكن ذات أي شرعية دينية بذاتها. هذا

الاعتبار مدعوم بحقيقة أن معاوية قد ذهب في التقنينات الفعلية لتأسيس "مملكة أموية" إلى التأكيد على تولي ابنه يزيد منصب الخلافة بعده، على الرغم من افتقاد يزيد لأي من شروط التأهيل المقبولة في ذلك الزمان لشخصية الخليفة. وعندما واجه يزيد معارضة متواصلة ومتصاعدة ومباشرة لسلطته كحاكم مسلم، لجأ إلى قهر بالغ العنف للدرجة التي بها زاد في تحطيم شروط أهليته للخلافة والتي كان يفتقدها منذ البداية. وبلغ مدى قهره لتلك المعارضة أن أمر بقتل الحسين بن علي، حفيد النبي عليه الصلاة والسلام، ومعه المجموعة الصغيرة من الأتباع والأهل في كربلاء. وفي نفس الوقت قد قاد عبد الله بن الزبير، حفيد أبي بكر وابن أحد كبار الصحابة، ثورة أخرى طلبا للخلافة في العام ٦٨١. هذه الثورة تم قمعها بواسطة الجيوش الأموية عبر عقد من الزمان، حيث تعرضت الأماكن المقدسة، وحتى الكعبة المشرفة نفسها، للاستباحة خلال ذلك الهجوم العسكري العنيف. هذه الأزمة تواصلت خلال العقود الثمانية من حكم الأمويين ودامت في عصور تالية.[١١]

الإشكالية الأساسية في الدولة الأموية، وجميع الأنظمة السياسية التي حكمت المسلمين بعد ذلك، هو أنها سعت لدعم حاجتها لمشروعية دينية مناسبة عن طريق الزعم بأنها امتداد للنموذج الأعلى لدولة النبي، عليه الصلاة والسلام، أو، على أقل تقدير، لدولة الخلفاء الأربعة في المدينة المنورة. من المفارقة أن هذه المشكلة كانت دوما تثار بسبب رغبة الحكام في دعم حكمهم للناس الذين لم يعيروهم اعتبارا من ناحية الشرعية الدينية. الثورة العباسية أقامت خروجها على الدولة الأموية على أساس فقدان الأمويين للشرعية الإسلامية، وعلى السعي إلى إعادة بناء نظام مجتمعي إسلامي صحيح، لكنه أصبح واضحا، وبسرعة، أن نظام الخلافة ذاته قد أصبح فعليا مؤسسة ملكية بحكام متوالين عبر خط وراثي، وليس أكثر من نسخة أخرى من نماذج الدولتين البيزنطية والفارسية والممالك الأخرى.[١٢]

لقد نجحت الإمبراطورية العربية الإسلامية بصورة مذهلة في تدمير تلك الإمبراطوريات الأكثر تحضرا من حولها، ولكنها تبنت نفس تركيبتها النظامية، وفي أغلب الأحيان أبقت على نفس الموظفين في نظم الحكم السابقة في نفس مناصبهم. وعادة ما لجأ الخلفاء العباسيون من أجل الحفاظ على درجة ضرورية من الشرعية الدينية إلى تبني السياسات التي تجعلهم

يظهرون كأمناء العلوم الدينية وتفسيراتها المعتمدة، خصوصا في فترة حكمهم الأولى.[١٣] قاموا بخلق ونشر هذا التصور استناداً على الادعاء بأحقيتهم في الاستيلاء على السلطة لاشتراكهم في "النسب" مع النبي، عليه الصلاة والسلام، وقصدوا بذلك الزعم بأنهم مؤهلون لإعادة نموذج دولة النبي، صلى الله عليه وسلام، نفسها. الخلفاء العباسيون الأوائل سعوا لتأكيد زعمهم في جمع السلطتين السياسية والدينية عن طريق تعيينهم للقضاة ورعايتهم للعلوم الإسلامية ومراكزها، وأيضا عن طريق دورهم العسكري كحماة للإمبراطورية الإسلامية، لكن التعارض الموروث لزعم هاتين السلطتين ظهر بصورة فاضحة في الحادثة التي صارت تُعرَف تاريخيا باسم "المحنة".

أثر المحنة على أسطورة التلاحم

التمزق الواضح بين النموذج الإسلامي المثالي لتلاحم القيادتين الدينية والسياسية وبين الواقع الإمبراطوري للتاريخ الإسلامي قد أصبح واضحا حتى قبل تمردات الخوارج وفرق الشيعة العديدة. المشكلات السياسية التي واجهها الخلفاء في المدينة من جانب إخوانهم المسلمين كانت دليلا واضحا على أن المنصب المثالي الذي تولاه النبي، عليه الصلاة والسلام، لم يكن قابلا للتكرار. انتشار الفرق الإسلامية الأولى، مثل القدرية والمرجئة والفرق الأخرى، كان أيضا تحديا لأسطورة الوحدة الإسلامية. أكثر من ذلك فإن الأحداث العظيمة التي صارت تُعرَف باسم "المحنة" يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار من منظور التاريخ المجتمعي. النزاع بين سلطة الخليفة والعلماء يجب أن يُنظَر له في سياق العلاقات التاريخية بين النخبة العربية التي مثّلت سلطة القضاء وأدوات الإدارة الإمبراطورية التابعة للخليفة – وهي مجموعة من الزعامات الدينية – وبين سلالة المتمردين الخراسانيين الذين أشعلوا بداية الثورة العباسية بنجاح.

ما صارت تُعرَف لاحقا بالمحنة هي محاولة الخليفة العباسي إرغام مجموعة من العلماء – والذين لم يشكلوا مجموعة متوحدة، في ذلك الوقت – على الانصياع وتتبني الموقف الفلسفي الذي يقول بأن القرآن مخلوق وليس كلام الله بذاته "وهي القضية المعروفة تاريخياً باسم "خلق القرآن". هذه القضية كانت جزءا من نقاش طويل بين أولئك الذين فضلوا مقاربة أكثر

رمزية وعقلانية للمصادر الإسلامية (المعتزلة) وبين آخرين التزموا بمقاربة نصوصية حرفية لتلك المصادر (أهل الحديث أو الأشعريين). في ذلك السياق أثار الخليفة العباسي المأمون محنة في العام ٨٣٣ لإجبار بعض العلماء على تبني نظرة المعتزلة في هذه القضية. رغم أن المأمون مات بعد ذلك العام بقليل إلا أن المحنة استمرت عبر الخلفاء الثلاثة الذين خلفوه لمدة ١٦ عاما. الخليفة المتوكل هو من أنهى تلك الأحداث بإطلاق سراح العلماء المعارضين من السجن، وتعيينهم في مناصب سلطة في بعض الحالات. لكن هذه الحقبة يجب أن تفهَم أيضا في السياق السياسي والأمني لبغداد، عاصمة الدولة العباسية في ذلك الوقت. عندما عاد المأمون إلى بغداد، بعد الحرب الأهلية التي خاضها ضد أخيه الأمين، وجد المدينة في حالة فوضى عارمة، ومن ثَمّ عمد إلى فرض فكرة لاهوتية معينة على العامة، ولعل هذا ما أسهم، في المحصلة، في فقدان سلطة الخلافة الدينية بدل توسيعها. تلك الحالات من الفوضى العارمة التي تجرعتها بغداد كنتيجة لانشقاقات كثيرة متنافسة على السلطة، بجانب جيش ساخط ومتمرد، إضافة لعصابات من المجرمين والقتلة، أدت إلى ظهور حركات تؤكد ما ذهبنا إليه من أن نموذج التلاحم بين السلطتين السياسية والدينية قد كان ببساطة غير ممكن من الناحية العملية.

على سبيل المثال فإن "سهل بن سلامة الأنصاري"، أحد سكان بغداد الذي "لبس المصحف حول رقبته ونادى في الناس ليأمروا بالمعروف وينهون عن المنكر" قد جمع عددا من الأتباع حوله من جميع أركان المدينة ومن خلفيات متعددة، وناداهم ليس فقط بأن يحموا أحياءهم بتوفير الأمن والاستقرار في مناطقهم السكنية، ولكن أيضا أن يُلزِموا أنفسهم بمعيشة القرآن وسنة النبي عليه الصلاة والسلام: "لقد تصور سهل الولاء لمبادئ عليا، مما أجاز له معارضة حتى سلطة الخليفة والدولة إذا فشلت في التحلي بمبادئ الإسلام... [لقد] دعا إلى أن الولاء للقرآن والسنة أولى من طاعة السلطات التي فشلت في التحلي بمبادئ الإسلام".[١٤] تبنى سهل شعار "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وبنى أتباعه في مختلف نواحي المدينة "أبراجا أمام بيوتهم ليحصنوا أنفسهم داخل المدينة".[١٥] وعليه فإن تنظيم "سهل" المستند إلى قاعدة مجتمعية قد مثّل الظهور التلقائي للحكم الديني الذي أعلن عصيان سلطة الخليفة على الملأ وباستعداد حربي.

هذه الحركة الثائبة تَجسَّد فيها المفهوم الثوري، في تركيبة المجتمع المسلم، في توظيف اللغة الدينية لتحقيق مفهوم للمجتمع القائم على الإسلام، وهو مفهوم متجاوز لحدود حكومة الخلافة.(١٦) واجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" كان في الأصل يُفترَض أن يكون من واجبات الخلفاء، لكن حركة "سهل الأنصاري" تبنّت رأي الكثير من العلماء الذين كانوا يرون أن هذا الواجب منوط بكل المسلمين، وبالتالي يشكل رمزا قويا للسلطة الدينية في واجب ملء الوظيفة التي صارت شاغرة بسبب إخفاق الحكام. أحد كبار العلماء الذين كانوا يرون هذا الرأي هو الإمام أحمد بن حنبل الذي صادف أنه كان يقطن في إحدى نواحي بغداد التي أخذت على عاتقها توفير الأمن والاستقرار لنفسها بنفسها.(١٧) وعليه فإن القوة المجتمعية التي تمثلت في شخص سهل الأنصاري وآخرين التقت مع الاستقلال الديني للإمام أحمد بن حنبل وأتباعه، كأحمد بن نصر بن مالك، الذين كانوا يقطنون في بعض أنحاء بغداد التي مَثّلها سهل وبعض معارضي الخليفة. من المهم لغرضنا هنا أن ننتبه إلى أن سهل الأنصاري قد حوكم بسبب "آرائه الدينية" بدل الفتنة، وأن رأسه قد عُلق على الملأ لتحذير الآخرين من المصير الذي ينتظر أولئك الذين يعارضون الخليفة.(١٨)

المحنة الممتدة مثّلت مواجهة بين العلماء والخلفاء حول السلطة الدينية وكان رفْضُ أحمد بن حنبل قبول الرأي الديني للخليفة، سبباً للزجّ به فى السجن، مما يوضح – بجلاء – استبعاد النموذج المثالي لوحدة السلطة الدينية مع سلطة الدولة. ولقد أكد الصراع حول خلق القرآن ضرورة العزل المؤسسي بين الخلافة والمجتمع وانقسام السلطة بينهما، إضافة إلى الدورين المختلفين لكل منهما في تحمل جزء من ميراث النبي صلى الله عليه وسلم. إذ تطورت الخلافة، على عكس المثال الإسلامي الأعلى، إلى مؤسسة إمبراطورية وعسكرية، لدرجة كبيرة، تقتدي بالفهمين البيزنطي والفارسي الجديد، في حين نمت النخبة الدينية سلطة أكثر شمولا على الجوانب المجتمعية والشخصية والدينية والمذهبية للإسلام.(١٩)

رغم أن التمييز بين المؤسسة الدينية والدولة لم يكن أبدا مُعتبَرا في الخطاب الإسلامي الشعبي فإن هذه التفرقة فازت بالقبول الضمني غير المباشر عبر أعمال بعض الفقهاء، مثل البقلاني والماوردي وابن تيمية. "محصلة تنظيرهم كانت أن الدولة ليست تعبيرا مباشرا عن الإسلام، ولكن

مؤسسة مدنية وظيفتها دعم الإسلام. المجتمع المسلم الحقيقي هو مجتمع الفقهاء والصالحين الذين يحملون ميراث النبي في حياتهم اليومية".[٢٠] هذه النظرة تتسق مع دعوتي لقبول وفهم علمانية الدولة على أنها حياد الدولة تجاه الدين مع الإبقاء على الاتصال الموروث بين الإسلام والسياسة.

استقر التمييز بين الإسلام والدولة من خلال بروز السلطة العسكرية على الخلافة نفسها في نفس الفترة. فقد أدت المصاعب التي واجهت الخلفاء العباسيين في معالجة المشكلات الداخلية لإمبراطوريتهم إلى انحسار الولاء والطاعة للخلافة في بغداد. وفي إطار الرد على التمردات الشيعية والخارجية المتواصلة عبر مناطق الإمبراطورية قامت الخلافة العباسية بتوظيف الجنود المماليك، الأجراء والعبيد، لترسيخ حكم الخلافة. وبدأ الاعتماد على الجنود المماليك في عهد الخليفة العباسي المعتصم (٨٣٣ إلى ٨٤٢)، وهي الفترة التي تلت مباشرة الفوضى التي اتسم بها عهد الخليفة المأمون.[٢١] الجنود وقواد الجيش المماليك غير العرب كانوا قليلي الولاء الطوعي لمؤسسة الخلافة، وقد اتجهوا للنظر لمناصبهم كقوة سياسية ومصدر من مصادر الكسب المادي.

تخلى العلماء عن السلطة السياسية أو العسكرية لأنظمة الحكم العسكرية الأجنبية، أمثال السلاجقة والأيوبيين والمماليك والعثمانيين، في حين احتفظوا بسلطتهم على قضايا الممارسة والمذهب والمؤسسات الدينية. وهو ما أسميه "النموذج التفاوضي" كان إذن قد تحقق بين المؤسستين المنفصلتين في علاقتهما التبادلية مع بعضهما البعض: العلماء دعموا الدولة العسكرية، في حين قام الجيش بحماية الأراضي المسلمة. أعيان الجيش وأصحاب المناصب الإدارية المدنية الرفيعة أمّنوا علاقتهم مع المجتمعات الدينية عن طريق الدعم المالي للمدارس الدينية والجوامع والمؤسسات الدينية الأخرى في المجتمعات المسلمة، هذا النموذج استمر عبر فترة ما قبل الاستعمار، مع آثار باقية لليوم كما نراها في غالبية ثقافات الحكم العسكري في أرجاء العام الإسلامي.

بينما صار هذا النموذج في الحكم سائداً في بغداد والمناطق المحيطة، ظهر نموذج سياسي أو ديني مختلف جدا في شمال أفريقيا. سلالة الحكم الفاطمي بدأت عام ٩٠٩ في تونس عندما ادعى عبيد الله المهدي، الشيعي الإسماعيلي، شرعية كونه الوارث الوحيد لسلالة آل البيت النبوي. هذه

الحركة، كما سنناقشها لاحقا، سعت إلى إعادة توكيد الشعار القديم لمزج القيادة الدينية والسياسية، لكن الفاطميين كانوا فقط جزءا من تيار واسع في شمال أفريقيا كان يتجه نحو إقامة دول مماثلة سادت عبر تاريخ المنطقة بعد اضمحلال الدولة الأموية. إدعى الحكام المسلمون سلطة مقدسة لأنظمة حكم مختلفة في شمال أفريقيا، كالأدارسة والفاطميين والمرابطين والموحدين، استنادا على أهليتهم الشخصية المستمدة من انحدار نسبهم للنبي، عليه الصلاة والسلام. من الواضح أن نماذج العلاقة بين السلطة الدينية والدولة "تتنوع عبر المجال الواسع من درجة كبيرة من تحكم الدولة بمنشآت دينية مركزية الإدارة، إلى علاقة أكثر استقلالية ولكن تعاونية (كما في حال السلاجقة)، إلى استقلالية تامة وحتى المعارضة السافرة لسياسات الدولة".(٢٢) سأحاول أن أوضح وأبيّن هذه النظرة عن طريق التجربة التاريخية لمصر بين القرنين التاسع والرابع عشر.

الفاطميون والمماليك فى مصر

لا أهدف هنا لتقديم تاريخ عام لحقبتي الفاطميين والمماليك من التاريخ الإسلامي لمصر، ولكن فقط نظرة عامة لكل حقبة ومن ثمّ التركيز على جوانب معينة لبيان الاستحالة العملية للمزج بين الإسلام والدولة. ليس القول هنا إن دعوى المزج لم تقم من قبل، لأنه من الواضح أن الفاطميين أكدوا على "حقهم المقدس في الحكم"، ولكن القول هو أن هذه الدعوى ليست صحيحة أو واقعية لمجرد أن أحداً ادعاها. الخلاصة بالنسبة لنا هي أن هذه الدعاوي لم تفشل فقط من الناحية العملية، بل لم يكن من الممكن أصلا أن تنجح، بسبب الفروق الأساسية بين السلطتين السياسية والدينية. كما سيوضح هذا القسم فإن مخاطر نموذج المزج ظهرت على السطح عندما أتى هذا الزعم صريحا في حالة الدولة الفاطمية، وكذلك عندما لم يقدم صراحة من جانب المماليك.

نظرة عامة إلى الدولة الفاطمية بمصر

تم أول تأسيس للدولة الفاطمية في عام ٩٠٩ في شمال أفريقيا (تونس اليوم) بقيادة عبيد الله الذي كانت فرقة من الشيعة الإسماعيلية تعتقد أنه هو

المهدي المنتظر. وبعد ذلك بدأت الحقبة الفاطمية بمصر عندما احتل جوهر الصقلي، قائد جيوش الإمام الفاطمي المعز، مصر في ٩٦٩. حكم العزيز بن المعز بين ٩٧٤ و٩٩٦، ومن ثم خلفه "الحاكم بأمر الله" الذي كان الإمام لربع قرن (٩٩٦ إلى ١٠٢١). بعد اختفاء الحاكم، أو اغتياله المحتمل بأمر أخته ست الملك، حكم ابنه الظاهر لخمس عشرة سنة أخرى (١٠٢١ إلى ١٠٣٦)، ومن ثم خلفه المنتصر. وشهد عهد الإمام المنتصر (١٠٣٦ إلى ١٠٩٤) حربا أهلية عارمة، ما أدى في نهاية الأمر إلى استقرار قوة نظام الحكم في يد الجيش. منذ تلك الفترة وإلى ما بعدها استمرت المحاولات من جانب الوزراء والقضاة وقواد الجيش وحكام الأقاليم لتوسيع سلطتهم الشخصية على حساب الإمامة الفاطمية. وتعاقب ستة أئمة خلال الثمانية عقود التالية، ولكن كانت سلطاتهم هامشية في ظروف الفرقة الطائفية والانقلابات العسكرية والفساد العام. انتهت الدولة الفاطمية بصلاح الدين الأيوبي، عندما اعتقل الوزراء الفاطميين وأعلن ولاءه للخليفة العباسي ببغداد في العام ١١٧١.

حسب المفهوم الشائع بين الشيعة، الإمامية والإسماعيلية، فإن الإمام "الحاكم الشرعي للدولة كخليفة الله في الأرض".[٢٣] معنى هذا أنهما تعلنان المزج التام بين الأبعاد السياسية والروحية للقيادة. هذا المدى الذي جعل من الإمام صاحب سلطة مُلهَمة إلهيا لا يمكن تجاهله. على سبيل المثال فإن الأئمة يُنظَر لهم كـ"أئمة العدل الذين يهدون الناس من الهلاك".. "مشاعل الحقيقة والهداية.. الشموس المشرقة والنجوم الهادية" و"أعمدة الدين والغيث والحياة للإنسانية".[٢٤] بالنسبة لهذه النظرة فإن الإمام هو "الركن السادس من أركان الإسلام.. هو الأعلى من بقية الناس جميعا، ولا أعلى منه إلا الأنبياء".[٢٥] هذه المكانة الخاصة من المعرفة كانت من شروط الأهلية المعتَقَدة للإمام، حيث أنه أيضا راعي الخطاب الديني. هذه المكانة الخاصة من العصمة عن الخطأ جعلته، من الناحية الجوهرية، الأكثر عدلا والأكمل من جميع الحكام، وضمنت أن تتوفر هدايته هذه للمسلمين. الإمام أيضا يُعتقَد فيه كحائز على صفة "المُفَهَّم"، أي الذي يأخذ فهمه من الله، كما جاء وصف النبي سليمان، عليه السلام، في القرآن.[٢٦]

على الرغم من ذلك، فمن الناحية العملية، فإن التوكيد على التأسي بنموذج النبي صلى الله عليه وسلم في القيادة لم يعكس، ولو حتى من بعيد،

الخصال النبوية من التواضع والزهد عند الأئمة الفاطميين في صورتهم العامة. ابتداء من العام ٩٩٠، ابتدع الإمام العزيز موكب العيد (غالبا الفطر) الذي فيه "الخليفة يركب مع حاشيته التي تلبس ملابس مزخرفة بالإستبرق ومطوقة بسيوف وأحزمة من الذهب. وكانت الأحصنة التي تقاد بالأيدي خلال الموكب كانت مسروجة بالذهب والكهرمان، والفيلة التي كان يركبها الجنود المسلحون تمشي أمام الخليفة، أما الخليفة نفسه فكان يركب هودجا مرصعا بالجواهر".[٢٧] مثل هذا الإظهار للثروة والقوة بين المسلمين الجياع كان يُستعمل، كما يبدو، لإعادة توكيد السلطة الدينية للإمام أو الخليفة. على سبيل المثال، يتحرك الإمام وكبار الإداريين والقضاة، في موكب عيد الفطر، في صورة موكب من نواحي القصر إلى الميدان الكبير المفتوح الذي تقام فيه صلاة العيد. تتواصل هتافات التكبير عبر هذا الموكب حتى يدخل الخليفة ساحة الصلاة. وبما أن صلاة العيد لا تتطلب أذانا لإعلانها، وإنما التكبير، "يمكن القول إن بداية الصلاة كانت مع بداية موكب الخليفة، وإن الموكب نفسه قد كان، من ثمّ، جزءا من شعائر الصلاة".[٢٨] هذا الربط لدى عامة المسلمين في ذلك الوقت بين هذه المظاهر شديدة الإسراف والترف، وبين المذهب الإسماعيلي كان المقصود منه توكيد علاقة داخلية بين صلاة الجمعة وصلاتي العيدين من جانب، وبين وضع الإمام في الرسالة العامة للإسلام من الجانب الآخر.

الأخطار العملية لنموذج التلاحم المزعوم هذا يمكن أن تُرى في إدارة العدل. المؤسسات الأساسية لإدارة العدل في الدولة الفاطمية اشتملت على القضاء والمظالم والحسبة والشرطة، مع افتراض خضوع كل المناصب الممثّلة لهذه المؤسسات لسلطة قاضي القضاة. قاضي القضاة الفاطمي امتدت سلطته على الأقاليم عموما رغم أن بعضها كانت تخضع لسلطات مغايرة، حسب تقرير الإمام. كان هذا هو وضع فلسطين في عهد الإمام الحاكم بأمر الله الذي استثناها من سلطة قاضي القضاة الحنبلي أبي العوام. كان الجيش أيضا قليل الخضوع لسلطة قاضي القضاة، وهو – أي الجيش – احتياطي المؤسسة الإدارية للمظالم في نطاق مسؤولياتها.[٢٩] بالإضافة لهذه المسؤوليات الاعتيادية فإن "أهلية القاضي [يمكن] أن تمتد لتشمل المناصب الدينية، كإمامة الصلاة وإدارة الجوامع والملاجئ، بالإضافة إلى مناصب فوق العادة مثل توجيه دار الضرب [ضرب العملة] وتفتيش المعايير

والإشراف على إدارة بيت المال".[٣٠] مثل هذا الخلط بين وظائف القضاء والإدارة المالية ساعدت في تسهيل استغلال موظفي الدولة سلطاتهم.

مؤسسة أخرى كانت تعتبَر ذات طبيعة إدارية وقضائية ودينية في نفس الوقت، هي مؤسسة المحتَسِب، أو سلطة الحسبة، التي وجدت ضمن نظام الدولة الفاطمية في مصر وعبر المنطقة عموما في إطار أنظمة حكم متعددة. بغض النظر عن الآراء المختلفة فيما يخص أصولها أو بداياتها قبل الإسلامية فإن من الواضح أن دور المحتسب (الذي يمارس سلطة الحسبة) كان قوي التأسيس بمجيء نهاية القرن الرابع، ليس فقط كصاحب منصب المراقب ومفتش السوق إنما أيضا كحامي الأخلاق العامة، حسب الانتداب الإسلامي في قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.[٣١] أصبح المحتسب شخصية مركزية في الحياة العامة للمجتمعات الإسلامية، قابضا على سلطة مؤسسية كبيرة، كموظف دولة، بالإضافة إلى سلطته الدينية كوكيل للمحافظة على الأخلاق العامة. وأصبح السوق، هو المجال المقرر لسلطة المحتسب، أصبح يعني في الفهم العام جميع جوانب الحياة الاجتماعية.[٣٢] ما يجعل هذا الدور غريبا هو أن المحتسب كان حَكَما تجاريا وفي الوقت نفسه وكيلا للدولة، وكان يقوم بمشاركة نشطة في الحياة العامة (عادة لدرجة احتكار الحياة التجارية في المجتمع المصري).[٣٣] نظام الحكم كان يحصل على الحبوب عن طريق شرائها من السوق الحرة ومن ثم زراعتها في أراضي الإمام الخاصة، وأحيانا عن طريق الاستيلاء على البضائع غصبا من التجار.[٣٤] وهكذا كان من الصعب التمييز بين الملكية الخاصة وبين مصالح الحاكم والمصلحة العامة. فمثلا كانت تجارة الحبوب في عصر الدولة الفاطمية قائمة على المصالح الشخصية عند النخبة الحاكمة وتجاهلت مطالب المعتمدين عليها من القاعدة الشعبية المعدمة.[٣٥]

وكما يظهر جليا في مثال الوظائف الإضافية للمحتسب كمُحصِّل للضرائب إضافة لكونه راعي الأخلاق العامة فإن الخلط بين المؤسسات الدينية وشؤون الدولة يؤدي حتما للتعاون والفساد. الفقهاء المسلمون، مثل الماوردي في "الأحكام السلطانية"، وصفوا مسؤوليات المحتسب على أنها تشمل فرض الصلاة والصيام والزكاة، بالإضافة إلى الأخلاق العامة المتعلقة باختلاط النساء والرجال في الأماكن العامة أو مظاهر السُكْر أو استعمال الآلات الموسيقية. هذه الوظائف مورست بالقوة الجبرية في شوارع القاهرة

والمدن الأخرى.[٣٦] التعامل مع قضايا أهل الذمة كان أيضا من وظائف المحتسب. اشتمل ذلك على أن الذميين لم يكن لديهم الحق في ركوب "الحصان أو الحمار" في حدود المدينة وأن عليهم أن يلبسوا ملابس مميزة في حال تواجدهم في الأماكن العامة وأن يضعوا أجراسا حول أعناقهم عندما يزورون الحمامات العامة.[٣٧]

أثر الدولة الفاطمية على المؤسسات القضائية والدينية

لقد قصدت من النظرة العامة السابقة للدولة الفاطمية ومؤسساتها توفير خلفية للأحداث عن السياق العام تساعدنا في الوقوف على نتائج محاولة دمج السلطتين الدينية والسياسية. رغم أن الحكم الفاطمي استمر في مصر لقرنين فقد ظل المسلمون المصريين على مذهب أهل السنة ولم يعتنقوا المذهب الشيعي الإسماعيلي. وهنا أتسأل ماذا كانت نتائج رعاية نظام الحكم للممارسات والمعتقدات الشيعية، وما هي الانعكاسات التي قدمها هذا النموذج من دمج أو مزج السلطتين الدينية والسياسية؟

عند احتلال مصر أرسل جوهر الصقلي رسالة أمان إلى أعيان الفسطاط (العاصمة آنذاك) وهيأ بعدها البرنامج السياسي لنظام الحكم الجديد، ومنه الطريقة التي بها ستُحكَم الحياة الدينية.[٣٨] عند أول يوم جمعة بعد الاحتلال قُرأت الخطبة باسم الإمام الفاطمي المعز (وقد كان حينها لا يزال في تونس) في الجامع المركزي في الفسطاط. اشتملت الخطبة على أهداف نظام الحكم الجديد وقد ألمحت إلى إعادة بناء الهيبة الإسلامية عن طريق استعادة المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، من القرامطة – وهم طائفة إسماعيلية أخرى – وإعادة العدالة على مدى الأراضي الإسلامية.[٣٩] وكان الإعلان عن اسم الإمام الفاطمي في كل خطبة جمعة، رمزا قويا لزعم الأئمة الفاطميين للسلطة الدينية والسياسية والمشروعية الأعلى من سلطة العباسيين في بغداد. وتمت الدعاية لشرعية الأئمة الفاطميين أيضا عن طريق الأوقاف الخيرية والوعود بالتخلص من جميع المظالم.[٤٠]

كانت هناك أيضا درجة عالية من التلاحم بين الدولة والمؤسسات الدينية. بينما كان الجامعان الكبيران يؤديان وظائف متعددة، إدارية ودينية ومدنية، واعتُبر قصر الإمام المكان الأكثر لياقة لنشر المعارف. "كبير القضاة محمد بن النعمان كان يُدرِّس هناك في علوم آل البيت النبوي. كان

كبير الدعاة أيضا يُدرِّس هناك كما كان يُدرِّس في الأزهر".[٤١] كان الإمام عادة هو أمين وراعي نشاطات ومؤسسات دينية كثيرة، مثل وهب الأموال الجوامع والمكتبات والمدارس، بالإضافة إلى استضافة الدروس والمناظرات، وكان الوزراء المدنيين للإمام يقومون بنفس الشيء.[٤٢]

في حلقات المناظرات "كان الخصوم يُستدعَون للاستجواب أمام إحدى سلطات الدولة، أو على الأقل لجلسة من الأسئلة والأجوبة في قضايا الفهم والتفسير الديني".[٤٣] هيبة الدولة نفسها كانت تشارك في مثل هذه الأحداث ونتائجها.[٤٤] كانت هناك أيضا مجالس الحكمة ومجالس العلم التي كانت الأدوات الرئيسية لزرع وتنمية وتدريس تعاليم المذهب الإسماعيلي لعامة الشعب.[٤٥]

أُنشئَت دار الحكمة (أو دار العلم) في العام ١٠٠٥، بـــ"مكتبة ضخمة، وكانت تستخدم كمدرسة تُدرَّس فيها الكثير من المواد، مثل اللاهوت والفلسفة والطب والفلك، وحتى القانون السني. كانت أكاديمية تدريبية للمبشرين الإسماعيليين. كانت الدروس فيها تخاطب الإسماعيليين وغير الإسماعيليين أيضا".[٤٦] هذه المؤسسة كانت مدعومة كوقف بعد خمس سنوات من إنشائها، مما أعطاها قدرا من الاستقلالية للدارسين الشيعة والسنيين معا. وعندما بدأ مُدرِّسَيْن اثنين بتدريس المذهب الأشعري والمعتقدات المُلهَمة للحلاج، "أمر الوزير الفضل باعتقال هؤلاء الناس وإغلاق دار العلم".[٤٧] منذ ذلك الوقت صارت دار العلم تتعرض للإشراف من قِبَل كبير الدعاة، وفي النهاية حطمها صلاح الدين الأيوبي عندما أنهى عهد الدولة الفاطمية في مصر.[٤٨]

التعديلات التدريجية التي قامت بها الدولة الفاطمية من أجل تحويل الممارسة والعقيدة الدينية تضمنت محاولة إدخال الصيغة الشيعية للأذان.[٤٩] لكن، ومنذ البداية، كانت هناك أيضا مقاومة سنية. على سبيل المثال، في خطبة الجمعة تحدث إمام سني وأعلن اسم جوهر الصقلي، الحاكم العسكري للجيش الفاطمي، ولكن تحفظ على ذكر اسم المعز، الخليفة الفاطمي. بذلك أعلن ذلك الإمام ولاءه للحكومة العسكرية للفاطميين كحكومة الأمر الواقع – وهو أمر له مؤيدوه في الفقه السني – لكنه رفض الاعتراف بسلطتهم الدينية. مثال آخر على الضغط المستمر الذي مارسته الدولة الفاطمية للترويج للمذهب الإسماعيلي الشيعي بين مسلمي مصر من أهل السنة يظهر

في فرض الممارسة الفاطمية في التقدير الحسابي لنهاية شهر رمضان عوضا عن شهود هلال الشهر الجديد.[٥٠] يَرِد الخبر أن رجلا قد أُعدِم بسبب ممارسة "القنوت"، لعله بمعنى صلاة التراويح.[٥١] لكن مثل هذه المقاييس لا يَرِد أنها فُرِضَت في مصر أيضا، ولعل السبب يعود إلى العوامل السياسية في التعامل مع الأغلبية السنية.

الممارسات الشيعية الأخرى، مثل الاحتفال بعيد "الغدير" "والحداد" في ذكرى "عاشوراء"، والتي كانت أكثر علنية وأكثر إثارة لحفائظ الأغلبية السنة، أيضا تمت السيطرة الشديدة عليها تحت سلطة الدولة الفاطمية في مصر. يبدو أن عيد الغدير قد تم إيقافه رسميا في العام ٩٧٣، كما حصل نفس الأمر قبل ذلك التاريخ في بلاد البويهيين في الشرق.[٥٢] التأسيس لعاشوراء أصبح رسميا في ٩٧٠ رغم أنه قاد لصدامات عنيفة مع السنة في بداياته.[٥٣] خلال عاشوراء في ١٠٠٥ تجمع المحتدون على موت الحسين في مسجد، وبعد صلاة الجمعة تدفقوا في الشوارع يشتمون صحابة النبي، عليه الصلاة والسلام. ومن أجل كبح هذا الشغب قبض القائمون على أمر الدولة على رجل وأعدموه، وأعلنوا أن نفس المصير ينتظر أي شخص يشتم عائشة أو أبا بكر.[٥٤] رغم أن مواكب عاشوراء أصبحت تقام خارج المدينة، بأمر القاضي الإسماعيلي، فإنها لم تتوقف عن إثارة المشكلات داخل المدينة.[٥٥] وفي ١٠٠٩ أوقف الحاكم بأمر الله طقوس عاشوراء، وبعدها عيّن فقيها حنبليا صاحب صيت شعبي في منصب قاضي القضاة، ضمن محاولات لتقليل المعارضة السنية. لكن، ورغم ذلك، فإن الدولة دعمت مواصلة بعض الاحتفالات الشيعية، مثل بعض احتفالات ليالي شعبان ورجب، بالإضافة لاحتفالات المولد النبوي ومولد الإمام علي بن أبي طالب، والحسن والحسين. مثل هذه الإضافات إلى التقويم الديني لم يكن لها أن تتم بغير مساعدة الدولة، ببنيتها القوية التي استعملت مواردها من أجل تطبيق هذه المناسبات والتحكم فيها في نفس الوقت. مثل هذا الاستعمال لسلطة الدولة كان دوما مصدرا لتحفظ واعتراض علماء السنة.

جهاز القضاء أيضا كان من ضمن أدوات الدولة المستخدمة فى الفرض التدريجي للمذهب الإسماعيلي في البلاد، في حين كان القضاة السنة مضطرين لمصالحة مواقفهم مع الخيارات الفاطمية. كمثال فإن أبا طاهر كان قاضي القضاة من المدرسة المالكية في مصر قبل الغزو الفاطمي،

وحاول أن يهادن نظام الحكم الجديد. رغم أن جوهر الصقلي سعى مباشرة لتعميم القانون الإسماعيلي في قضيتي الطلاق والميراث فقد سُمِح لأبي طاهر بأن يبقى في منصب قاضي الفسطاط لأنه لم يعترض على موقفه في القضيتين. فيما بعد أبقى الإمام المعز عليه كقاضي الفسطاط في حين شغل القاضي النعمان منصب قضاء الجيش الفاطمي وقضايا المظالم. لكن القاضي الإسماعيلي الذي خلف النعمان، وهو علي بن النعمان، وبمساعدة العزيز (الإمام الفاطمي الجديد)، استطاع أن يهمش القاضي القديم أبا طاهر لدرجة أن كل مجال سلطته أصبح واقعا تحت السلطة العليا لابن النعمان. عيّن علي بن النعمان أخاه محمدا نائبا له، ومن ثمّ قاما سويّةً بفرض القانون الفاطمي في القاهرة والفسطاط والمدن الأخرى. قام محمد بن النعمان بتعيين فقيه إسماعيلي في الجامع الكبير ليفتي تبعا للقانون الفاطمي، وقام بقمع معارضة الفقهاء السنة.[٥٦] وعليه فإن الفاطميين رغم أنهم لم يحاولوا إثارة السلطة الدينية المحلية للنخبة في سنواتهم الأولى بمصر فإنهم بدأوا بتوسيع رقعة سلطتهم عندما أصبحوا أكثر استقرارا في البلاد. الهدف من هذا السرد، من أجل قضيتنا هنا، هو توضيح أن مقاربة الفاطميين لمثل هذه القضايا كانت سياسية بالدرجة الأولى، وليست دينية.

دولة المماليك البحرية في مصر

المماليك، وهم الجنود الرقيق، حازوا سطوة سياسية واجتماعية لعدة قرون تحت الدولتين الفاطمية والأيوبية دون أن يستولوا على السلطة في البلاد بشكل رسمي. قمة تلك السطوة أتت في العام ١٢٦٠ عندما انتصروا على المغول في معركة عين جالوت، جنوب دمشق.[٥٧] بما أنهم كانوا يدينون بوضعهم وسطوتهم تلك بصورة كلية للقلة الحاكمة المسؤولة عن شرائهم وتدريبهم ورعاية شؤونهم فقد كان المماليك يشكلون آلة عسكرية ذات كفاءة عالية، استخدمتها القوى الإمبراطورية لعدة دول في قهر التمردات الداخلية والدفاع ضد الهجمات القادمة من خارج حدود الدولة. لكن الوضع الغريب لهذه الكتائب من الرقيق أدى لتوترات اجتماعية وسياسية، بالإضافة لعيوب في البنية الاقتصادية في تلك الدول التي خدموها.[٥٨]

كان الجنود المماليك يتمتعون بدعم الأرثوذكسية السنية ويدينون بالولاء لمنصب الخليفة السني – وهو المنصب الذي أصبح أقرب لرمز للوحدة

السنية من أن يكون منصبا سياسيا مستقلا – واحتفظوا بالصورة التي رسموها لأنفسهم كخدم وحماة للإسلام السني، في حين أنهم كانوا في الواقع ببساطة حكاما. تم استخدام الجنود الأتراك بواسطة السلاجقة لتقوية الإسلام السني في وجه التهديد الشيعي المتصاعد للبويهيين والحمدانيين والفاطميين والقرامطة. العوامل المتداخلة التي اتسم بها المماليك، من الدعم الوفي للمؤسسات السنية والقدرة العسكرية المتفوقة، كانت تعني القهر العنيف للعناصر غير السنية في المجتمع المسلم، بيد أنه في العام ١٥١٧ تم إنهاء السلطنة المملوكية كلها بواسطة القدرة العسكرية العالية للعثمانيين.[٥٩] في هذا القسم سأقوم بمراجعة المؤسسات القيادية والإدارية والدينية لدولة المماليك البحرية بمصر من أجل تسليط الضوء على التوتر الذي كان في العلاقة بين السلطات والمؤسسات الدينية والسياسية في تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي.

كانت السلطنة المملوكية، تتشكل حصرياً من طبقة المماليك الأمراء وهم "رقيق أبيض" تم تدريبهم ليكونوا فرسان وإداريين، وكان "المماليك" والسلطان المملوكي يطبقون نظام الإقطاع وكان الأمراء المماليك يحصلون على خراج الأراضي الزراعية دون أن تكون لهم في الواقع سلطة حكومية على تلك الأراضي.[٦٠] مثل الأيوبيين والسلاجقة من قبلهم لم يكن للمماليك أي مبرر للحكم غير قدرتهم العسكرية المتفوقة، وعليه فإن شرعيتهم في الحكم كانت تعتمد على توكيد صورتهم، لأنفسهم وللناس، كحماة للإسلام.

الحملات العسكرية ضد الصليبيين وحماية الإسلام ورعاية المؤسسات الدينية كانت هي الرموز العامة المصممة لتوكيد صورة المماليك كحماة للإسلام. الآلاف من دارسي العلوم الدينية عاشوا وقرأوا وتعلموا أو تدربوا في تلك المؤسسات الدينية التي كان ترعاها الأوقاف التي أسسها المماليك، بالإضافة إلى أنها وفرت لهم تكاليف معيشتهم نفسها. رغم أن هؤلاء الأمراء كانت لهم نوايا حسنة، فإنه قد كان هناك أيضا الدافع السياسي في اكتساب شرعية دينية للنخبة الحاكمة منهم ولإدارييهم.[٦١] بالإضافة لرعاية مؤسسات التعليم الديني فإن المماليك قد ركزوا حضورهم أيضا في المدينتين المقدستين، مكة والمدينة، عن طريق رعاية شعائر الحج ولعب دور الحماة الأساسيين للكعبة المشرفة. في العام ١٢٨١، على سبيل المثال، استطاع السلطان قلاوون أن يحصل على عهد من قبيلة قتادة – القبيلة المسؤولة من

مكة – أن لا يكسوا الكعبة سنويا بالكساء الذي يأتيهم من مصر فقط، بل يعرضون راية المماليك أيضا أمام كل رايات الحكام المسلمين الآخرين.[٦٢]

على الرغم من هذا، فإن غياب توفر شرعية مستقلة لحكمهم، دفع المماليك لتولي الحكم تحت غطاء حاكم رمزي. بعد سقوط بغداد على يد المغول في ١٢٥٨، دعم السلطان المملوكي، الظاهر بيبرس، زعم المنتصر للخلافة العباسية، وجاء به للقاهرة لينصبه كخليفة في العام ١٢٦٠. في المقابل أقرَّ الخليفة العباسي لبيبرس منصب السلطان.[٦٣] قام السلطان حينها بإرسال الخليفة العباسي لبغداد لمواجهة الوجود المغولي في العاصمة الإسلامية التاريخية، وعندما قُتل المنتصر في تلك الحملة قام السلطان باستبداله خلال سنة، بنفس الأسلوب، بالحاكم، الذي صار معتقلا في منزله فيما اقتصرت سلطته كخليفة على الأفضلية في المحافل الرسمية. رغم أن سلاطين المماليك عموما وضعوا الخليفة تحت مراقبة شديدة، مبقين عليه فقط للظهور في المحافل الرسمية، فإنهم كانوا على وعي واضح بالقوة السياسية الرمزية لمنصب الخليفة والتهديد الموروث الذي يملكه صاحب ذلك المنصب لسلطتهم. ونظرا لأنهم كانوا فاقدين شروط الحكم المستقل ومحافظين على وجودهم بالقوة الجبرية فقد استخدم المماليك الرمزية الدينية للخلافة من أجل النصر السياسي عبر الإظهار الطقوسي لخلفائهم الذين لم يكونوا في الواقع أكثر من دمى.[٦٤]

المنافسة التي لم تهدأ بين العلماء، في اعتمادهم على الدولة تارة وزهدهم عنها تارة أخرى، تسلط الضوء على العلاقة المعقدة، المتشعبة، بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة. بينما حافظت المدارس الفقهية المتعددة على المواقف الفقهية المعتمدة لديها كانت الدولة تغطي عليها في العموم، سواء عن طريق الانصياع الطوعي أو القوة الجبرية. الطبيعة الهيكلية الهرمية لجهاز القضاء كانت مركبة من مستويين من القضاة، رؤساء ونواب. كان الرؤساء يقومون بإجازة أحكام النواب قبل أن يتم تسجليها في ديوان الحكم ومن ثمّ تنفيذها بواسطة أجهزة الدولة.[٦٥] إذا لم يكن النائب من نفس المدرسة الفقهية التي ينتمي لها الرئيس فإنه كان لا يزال متوقعا من الرئيس أن يجيز الحكم، فإن أقلية من المدرسة الشافعية لم تكن لتسمح بإجراء كهذا لأنه قد يعني انتهاك الشخص لمدرسته الفقهية. وعليه فإن القاضي الشافعي إذا جلس في قمة الهرم القضائي فإنه، ببساطة، لن يجيز

أي حكم مخالف لمدرسته من المدارس الأخرى. بما أن كبير القضاة الذي كان موجوداً عندما استولى بيبرس على السلطة كان شافعيا، وكان يعتمد تلك النظرة، أصدر بيبرس تدريجيا قرارات تعيين كبار القضاة الآخرين لتمثيل المدارس الفقهية السنية الأخرى، وهو ما لقي ترحيبا من جانبهم.(٦٦) الفوائد السياسية الواضحة للحكام المماليك، من هذه القرارات، تضمنت شعور بالامتنان والولاء لهم من جانب جهاز قضائي واسع، مما ساهم في الفصل في القضايا لصالح الدولة، بالإضافة إلى المساهمة في قبول عامة المسلمين بجنود رقيق وأجانب كحكام لهم.(٦٧) اعتمد نظام الحكم المملوكي على هؤلاء العلماء، في أوقات الحرب، في إجازة فرض ضرائب جديدة وتحويل الأموال من بند الأوقاف إلى بند مصروفات الحرب.(٦٨)

ومع الأخذ في الاعتبار الإشارة السابقة فيما يتعلق بسلطة المحتسب إبان العهد الفاطمي فقد كان هذا المنصب شبيها جدا لمثيله في عهدٍ المماليك أيضا، في المجال الممتد من وظيفة الحامي العام للأخلاق إلى منظم التجارة وجابي الضرائب. عكَس هذا المنصب نقاشات متشابهة بين المؤسسات الدينية والسياسية في هذه الفترة التاريخية أيضا. بداية، في استهلال الحقبة المملوكية، كانت النظرة الشعبية لوظيفة المحتسب كوظيفة دينية، وشغل المنصب فقهاء وعلماء وخريجي مدارس علوم دينية، على مدى ١٥٠ عاما تقريبا، وعلى أية حال، فإن المماليك الإقطاعيين قاموا بتوفير هذه الوظيفة لعملائهم، وفي النهاية أصبح المحتسب منصب يتولاه المماليك مباشرة، الأمر الذي أدى إلى نتائج اقتصادية مدمرة.(٦٩)

مثال آخر على تدخل المماليك في قضايا الخطاب الديني في قضية ابن تيمية الذي تعرض للسجن، على الأقل لست مرات، حيث اتهم بأن آرائه الدينية "لا دعم لها من السلف، وأنها تناقض ما اتفق عليه العلماء والحكام، ومنهم معاصروه، وأن فتاواه تسبب الفتنة في عقول عامة الناس".(٧٠) تضمنت نظرته التفرقة بين أهل الذمة والمسلمين، وتحريض القوات الحاكمة على "الأعداء الداخليين" كالسكان الشيعة في الإمبراطورية. بغض النظر عن سياسة الدولة الرسمية تجاه ابن تيمية فقد تعامل معه المماليك بأسلوب الدهاء السياسي بسبب تأثيره الواسع بين المسلمين وبين بعض القيادات الكبرى من أمراء المماليك السوريين.

في المقابل فإن العلماء، خصوصا في دمشق، كثيرا ما أعلنوا ولاءهم، ببساطة، لأي أمير عسكري يدخل المدينة. فعلوا هذا باعتبار أن ذلك سيعيد النظام العام بأسرع وقت ممكن، وأن أي حالة هي أفضل من الحرب، وعليه فقد كانوا يعتمدون ضرورة الانصياع. من المفارقة أن وعود السلام والأمن التي تلقاها العلماء من المغول في العامين ١٢٩٩ و١٣٠٠ أثبتت كذبها عندما استلب المغول دمشق.[٧١] وحدث نفس الأمر بعد مرور قرن على ذلك التاريخ، في العام ١٤٠٠، عندما احتل تيمورلنك سوريا. بينما كان بعض العلماء مستعدين للبقاء والقتال، وبالتالي مستعدين للحصار، حرّض كبير الفقهاء الحنبلي، ابن مفلح، على الاستسلام، واضعا المدينة تحت رحمة الغزاة. تم إعلان تيمورلنك سلطانا بعد يومين من حصار دمشق، وصار ابن مفلح قاضي وعامل تيمورلنك، لكن المدينة تعرضت للتدمير بعد ذلك بفترة قصيرة.

ويعد دور القضاة تحت حكم المماليك أحد أمثلة التكامل والتداخل مع آلة الدولة. كان هناك أربعة مناصب لكبير القضاة في كل مدينة كبيرة تحت حكم المماليك، وكل واحد من أصحاب تلك المناصب كانت تحت سيطرته "شبكة" من النواب الحائزين درجة من شمول القوة السياسية، بسبب مناصبهم المتوسطة بين العلماء والدولة المملوكية التي كانت تطالب بضرائب ثقيلة من أجل الإنفاق على الحملات العسكرية وطراز الحياة التي كان يعيشها المماليك. قام القضاة والعلماء كثيرا بتزوير ومخالفة أحكام الشريعة لكي يجيزوا القروض والهدايا القادمة من مصادر الأوقاف للسلطان، من أجل دعم الحاجة العسكرية للمماليك.[٧٢] كان من الصعب أيضا فهم مجالات السلطة القضائية وحدودها، حيث لم تكن هناك أي فكرة واضحة ومعروفة عن مبدأ "تمييز السلطات"، على الرغم من أنه كان يُفترَض أن تكون هناك مؤسسات إدارية وقضائية مختلفة، وبموظفين مختلفين. سلطة المظالم وفرت للمواطنين قناة يستطيعون عبرها الشكوى من قهر موظفي الدولة، لكنها وفرت أيضا لموظفي الدولة، وأعلامها من ذوي التأثير، أداة من أدوات خدمة مصالحهم الشخصية أو إعاقة مصالح منافسيهم.[٧٣] قضايا الأملاك الخاصة والأوقاف كانت في العموم تحت إدارة جهاز المظالم أثناء حقبة المماليك، حيث كانت لدى أمراء المماليك ممارسة

شائعة في مصادرة الأراضي من أصحابها ببساطة، وبواسطة حاشياتهم الخاصة من الجنود.

أهل الذمة تحت حكم الفاطميين والمماليك

نود الإشارة إلى أن ما سنقوم به هنا هو تحليل مبسط لوضع غير المسلمين تحت حكم الفاطميين والمماليك، إذ إن وضع ودور أهل الذمة في المجتمعات الإسلامية كانا دوما عرضة للمزاعم والتوترات. بينما تعكس النصوص الإسلامية المؤسسة، حسب تفسيراتها الغالبة، روحا عامة من التسامح تجاه أهل الذمة وأهل الكتاب، إلا أن الوثائق التاريخية تعرض أن العداوة، كانت هي شكل العلاقة بين المسلمين وأهل الذمة. في حالة مصر – والتي كان أكثر سكانها في ذلك الوقت من الأقباط المسيحيين – اعتمد المسلمون على نظرائهم الأقباط في مجال خبرة هؤلاء في الإدارة المربحة للاقتصاد الزراعي في حوض النيل، وفي بقية نواحي الحياة المصرية. التفوق التقني للمجتمع القبطي في نشاطات الاقتصاد المحلي قاد إلى حالة من الاستياء وسط السكان المسلمين، وهم – أي المسلمون – الذين كانوا عبارة عن أقلية تابعة اقتصاديا، برغم أن النخبة الحاكمة كانت منهم. الطريقة التي تمت بها مفاوضة هذا التوتر، تُظهِر أنماطا متعددة من معاملة أهل الذمة في المجتمعات الإسلامية.

اتسمت الفترة الفاطمية بنمط عام من التسامح في المناطق التي كان بها القليل من التقييد، أو انعدامه، بالنسبة لفرص العمل وإمكانيات الحركة المجتمعية للمسيحيين واليهود. الكثير من المسيحيين واليهود كانوا يُوظَّفون من قِبَل الحكومة أثناء الفترة الفاطمية وبدايات الفترة الأيوبية، رغم تكرار صدور قوانين تمنع ذلك.[٧٤] رغم ذلك فإن هذه الممارسة لا يجب التضخيم من شأنها، إذ إن مصر الفاطمية كانت في الأصل عبارة عن نظام غير ثابت من الفئات المجتمعية المتنافسة التي كانت جميعها تدار تحت اليد العليا للأئمة الفاطميين. نظام الحكم الفاطمي نفسه كان عبارة عن أقلية (إسماعيلية) تحكم أقلية سكانية أخرى (مسلمة) تزعم الاستعلاء الديني على الأغلبية (القبطية)، وعليه فإن جميع الشرائح السكانية العامة في مصر، على عهد الفاطميين والمماليك، كانت عرضة لاشتعال التوترات الموجودة أساسا،

ولاستعمال القوة، من حين لآخر، من جانب الدولة، على نحو تعسفي وبلا رقيب.

بينما كانت الدولة الفاطمية متسامحة نسبيا وداعمة لمؤسسات أهل الذمة (خصوصا الأقباط)، كان عامة المسلمين السنة متضايقين من أهل الذمة وبسبب الدعم الفاطمي الرسمي لهم فقد رأى عامة المسلمين هؤلاء الأقباط، وبعض اليهود، يشغلون مناصب هامة في الدولة الفاطمية، وصار الأمر بالنسبة لهم علامة من علامات نظام غير شرعي وغير مقبول من جانب المسلمين "السنة" المسلمين. لهذا فإن المضايقات التي جرت للذميين بدعم من الدولة الفاطمية يجب أن تتم دراستها، في هذا الإطار، باعتبارها تنازلات من جانب الحكم الشيعي للسكان السنيين الغاضبين الساخطين، تستهدف الابتعاد عن المواجهة مع السكان المسلمين. لهذا:

كان وضع المسيحيين واليهود تحت الإسلام [إبان العهد الفاطمي] محميا وغير ثابت في نفس الوقت. القانون الإسلامي كان يحمي حياتهم وأملاكهم وحرياتهم، ووفر لهم الحق أيضا في ممارسة أديانهم، بتقييدات معينة. في المقابل فرض عليهم بالتميز والتذلل، وهو وضع يمكن أن يقود لحالات تقترب من اللا قانونية، تحت حكومة ضعيفة أو خبيثة، وحتى لمضايقات مباشرة، كما حصل بالفعل.(٧٥)

المناظرات الجارية بين الدارسين المسلمين حول وضع الذميين كثيرا ما تشير لما هو معروف بـــ"وثيقة عمر"، وهي وثيقة يفهم منها أنها من شروط معاهدة الخليفة الثاني مع أهل الذمة في سوريا، لكن تُعتبَر، من جانب هؤلاء الدارسين، أقدم من ذلك في الواقع.(٧٦) الشروط العامة التي يُفترَض احتواء هذه الوثيقة عليها تتضمن ملبسا متميزا، ومنع إعادة بناء الكنائس والمعابد، وتقييد العبادة في الأماكن العامة، وتنظيم إمكانية التوظيف في الحكومة الإسلامية، وبالطبع كان هناك الجزية بالإضافة إلى هذه البنود. لم تكن مثل هذه القواعد والقوانين قائمة في مصر، سواء قبل أو بعد العهد الفاطمي، ولكن آثارها كانت واضحة في مظاهر كثيرة.

رغم ذلك فقد كان التطبيق خليطا، حسب العوامل السياسية والعوامل الأخرى. حيث سمحت الدولة في حالات ببناء كنائس ومعابد جديدة، وتجديد الأخرى القديمة، فيما استسلمت الدولة في حالات أخرى لمعارضة الفقهاء أو عموم السكان المسلمين وحرمت مجتمعات الذميين من مطالب مشابهة. مُدّ

الأئمة الفاطميون رعايتهم لمواطنيهم غير المسلمين أيضا عن طريق وهب الأراضي للكنائس كأوقاف، محافظين على حقوق دير القديسة كاثرين، وحتّى دعمهم لمدارس دينية يهودية في القدس.

تعقيد هذه القضايا يمكن أن يُرَى، على سبيل المثال، عندما واجه محمد بن طوغي، الحاكم الإخشيدي (قبل الفاطميين)، ضغوطا رهيبة من المسلمين الغاضبين لكي يمنع إعادة بناءٍ كنيسة أبي شنودة، بعد أن انهارت نسبيا. اثنان من الفقهاء الثلاثة الذين وُكلوا بمهمة فحص شرعية عملية إعادة البناء وجدا أن الأمر محرماً من الواجهة الشرعية، غير أن ابن طوغي فضّل رأي الفقيه الثالث المخالف، لكن هذا الفقيه المخالف تعرّض بعدها للهجوم من قِبَل عصابة في الشارع، ما أدى إلى صراع مع قوات نظام الحكم. وهو ما أصبح معه واضحا أن تطبيق رأي الفقيه الثالث قد يؤدي للمزيد من عدم الاستقرار، وعليه فقد تنازل ابن طوغي لذلك الضغط من جانب الرأي العام، وتم إيقاف عملية إعادة بناء الكنيسة.(٧٧)

المؤرخون لتلك الفترة يتفقون عموما على أن معاملة الطوائف غير المسلمة، وغير الإسماعيلية، في المجتمع المصري كانت من حسنات العهد الفاطمي، لكن عهد الحاكم بأمر الله (٩٩٦ – ١٠٢٠) كان مشهورا بالمضايقات الدينية والإرهاب المدعوم من الدولة، إضافة للهوس الديني. زيادة على فرض ارتداء زي (غيار) متميز، وغير ذلك من التقييدات المذلة للذميين، أمر الحاكم بتخريب الكنائس وإجراء حملات منظمة لمضايقة غير المسلمين والتحرش بهم. في قمة أوقات الهوس الديني في عهده، من عام ١٠٠٤ إلى عام ١٠١٢، تم تخريب الكنائس وأديرة العبادة في القاهرة وغيرها من المدن الفاطمية، ومنها كنيسة القيامة المقدسة في بيت المقدس. كثير من المباني غير الإسلامية تم تحويلها لمساجد، وتم نهب الكثير من خزانات الكنائس كما تم تدنيس مقابر الكنائس. مصادرة الحاكم لأوقاف الأراضي التي كانت تعتمد عليها الكنائس والأديرة كانت الأكثر تدميرا بسبب آثارها الواسعة على الحياة الاجتماعية/الاقتصادية لأهل الذمة.(٧٨) رغم أن الحاكم قد قام بتغيير الكثير من قراراته إلى عكسها قبل سنة من موته (أو اختفائه)، فإن الدمار الذي تركه، خصوصا بالنسبة لمصادرة الأوقاف وتحويل الكنائس لمساجد، كان مستمرا وغير قابل للإصلاح. بعض المسيحيين واليهود الكثيرين الذين هاجروا للأقاليم البيزنطية عادوا عندما

حدث تحسن تدريجي وأوضاع أفضل من استقرار العلاقات الدينية تحت حكم الأئمة والخلفاء الفاطميين الذين تلوا الحاكم بأمر الله.

على عكس الفاطميين فإن المماليك لم ينظروا لأنفسهم كزعامات دينية، ولم يحاولوا أن يفرضوا أنفسهم في القضايا التي كان يُنظَر لها ضمن اختصاص العلماء. اعتمد المماليك، بدل ذلك، على العلماء والزعامات الدينية الأخرى ليشرعنوا لهم سلطتهم السياسية. من المفارقة أن هذه الاستراتيجية أدت إلى مصاعب كثيرة لأهل الذمة تحت حكم المماليك مقارنة بما كان عليه وضعهم تحت حكم الفاطميين. بينما لم تكن هناك نوايا مسبقة عند الحكام المماليك في معاداة المجتمعات الذمية إلا أنهم كانوا يستسلمون لرغبات الزعامات الدينية المسلمة التي ضغطت عليهم لمضايقة الذميين. وكما هو الشأن في معظم الأحوال عبر العالم الإسلامي فإن الذميين كانوا في العادة موظفين من جانب المماليك لإدارة الكثير من وكالات الحكومة، وأطباء شخصيين للسلاطين، ومحاسبين وحفظة للثروات الشخصية لكبار النخبة الحاكمة، بالإضافة لتوظيفهم ككتبة للطبقة المملوكية العسكرية والأمراء المحليين. هذه المناصب، ذات القوة والتأثير النسبيين، جلبت للذميين العداوة والارتياب من جانب عموم السكان المسلمين. يبدو أن مثل هذه المشاعر قد تضخمت بعد التجربة الحديثة للمسلمين السنة، في ذلك الوقت، بعد مائتي عام من الهيمنة الشيعية الفاطمية والحملات الصليبية قريبة العهد. في تلك البيئة المشحونة بالتوتر كانت المواقف البسيطة تكفي لإشعال الاضطرابات والمظاهرات ضد الذميين، الأمر الذي كان يتجاوب معه السلاطين المماليك بقهر الذميين لإرضاء سخط المسلمين. مثل هذه التنازلات من جانب الحكام شجعت العامة على المطاردة الأوسع للأقباط، وأدت لنهب أموالهم وقتلهم في كثير من الأحيان. رغم ذلك فإن المماليك، عندما سعوا لتوكيد سلطتهم وإعادة النظام، فعلوا ذلك الأخذ في الاعتبار أن لا يظهروا كداعمين للأقباط، ولهذا عرّضوهم – أي الأقباط – للمزيد من العقوبات القضائية والإخلاء من الوظائف.[٧٩]

كانت هناك أيضا أمثلة من التحريض والتعاون الواضحَين في الاضطرابات العامة ضد الأقباط، مثل ما حصل من تخريب ١١ كنيسة في القاهرة في يوم جمعة واحد في العام ١٣٢١، بالإضافة إلى ٦٠ كنيسة أخرى عبر البلاد في نفس اليوم. انتقم الأقباط بحرق بعض المساجد في

القاهرة، وقام المماليك باستعمال عنف شديد من أجل إعادة النظام والأمن.[٨٠] وفي عام ١٣٥٤ ظهرت حادثة أكبر فداحة من العنف المدعوم من الدولة ضد الأقباط، ولسبب بسيط أيضا. كما في الحلقات السابقة، تعرض الذميون لإذلال وتقييد كبيرَيْن تحت ما يُعرَف بـ"الوثيقة العمرية" التي أعيد تطبيقها مع إضافة المزيد من التقييدات. تم طرد الأقباط واليهود من جميع المناصب الكبيرة في نطاق الدولة، كما تم إجبارهم على التحول للإسلام تحت تهديد القتل الفوري في شوارع القاهرة. في نفس العام ١٣٥٤، تم الاستيلاء على كل الأراضي التي كانت أوقافا للكنائس والأديرة المسيحية، ووُزِّعت على الأمراء وقليل من العلماء، وبالتالي أُلغي مصدر الدخل الرئيسي للمؤسسات المسيحية. استُعملت كل هذه القيود، وقلة المصادر، للضغط على الذميين للتحول للإسلام بأعداد كبيرة.[٨١]

المفاوضة بين المؤسسات المتفرقة

التجارب التاريخية المعروضة أعلاه هي فقط أمثلة للجذور الإسلامية للمقاربة المُقدَّمة هنا لعلمانية الدولة كمفاوضة مستمرة بين مؤسسات الدولة والمؤسسات السياسية. كما سبق القول منذ بداية هذا الفصل فإن التاريخ دوما يُفسَّر ويُشرَح بطرق متعددة لدعم آراء مختلفة، وأحيانا متعارضة. لهذا فإني على وعي بحقيقة أن الاستقراء الذي أعرضه هنا لتواريخ المجتمعات الإسلامية ليس هو الوحيد الممكن، وبالتأكيد فإنه ليس حتى الأكثر شيوعا بين المسلمين، لكن هذا ليس سبباً كافياً لرفض أو حتى قبول أي تفسير أو استنتاج أقترحه هنا. ما أنادي به هو النظر على نحو جاد لإمكانية كون ما استخلصته من هذه التجارب التاريخية معقولا ومفيدا للمسلمين اليوم في محاولتهم للتصالح مع التزامهم تجاه الشريعة في السياق المحلي والعالمي للمجتمعات والجماعات، والجاليات، المسلمة المعاصرة حول العالم. من هذا المنطلق سوف أبسط الآن خلاصات المراجعة السابقة أعلاه للتواريخ الإسلامية بالنسبة للمقترحات الأساسية التي أُقدِّمها في هذا الكتاب.

أوردنا في بداية هذا الفصل اقتباسا لرأي آيرا لابيدوس في أن هناك تفرقة تاريخية بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة في المجتمعات الإسلامية. في بقية الفصل حاولت أن أدعم وأعرض صحة هذه الرؤية

المتميزة بالنسبة لفائدتها لمقترح التفرقة المؤسسية بين الإسلام والدولة، مصطحبا الاعتراف بالارتباط بين الإسلام والسياسة في جميع المجتمعات الإسلامية، وداعيا لتنظيمه. بعبارة أخرى فإن الحاجة الماسة للتفرقة بين سلطتي الدولة والدين يمكن استيعابها نظريا كما يمكن التأكيد عليها بالتحليل التاريخي كما سبق. تفضيل هذه التفرقة يمكن دعمه، من الناحية النظرية، عن طريق الفروقات الموروثة بين السلطتين الدينية والسياسية، كما سبق الشرح. النقطة الأساسية هنا هي أن الدولة عليها أن تكون علمانية (مدنية) وسياسية ونظرا لطبيعة قواها ومؤسساتها التي تتطلب شكلا ودرجة من الاستمرارية والتوقعية اللتين لا تستطيع السلطة الدينية توفيرهما. بينما يستطيع الزعماء الدينيون، ويتوجب عليهم، الإصرار على مُثُل العدالة والإخلاص التي في الشريعة، نظريا، إلا أنهم لا يملكون القوة، أو حتى المسؤولية، فيما يخص المحافظة على الأمن بين المجتمعات المحلية وتنظيم العلاقات الاقتصادية والاجتماعية، أو الدفاع عن حدود الدولة ضد التهديدات الخارجية. مثل هذه الوظائف العملية تحتاج إلى امتلاك القدرة على التحكم الفعال في المنطقة الجغرافية وسكانها، وإلى المقدرة على استخدام القوة الجبرية لضمان الانصياع، وهو الأمر الصحيح والمتوقع في موظفي الدولة، وليس في الزعامات الدينية.

وكما سبقت الإشارة أيضا فإن بعض الزعامات الدينية يمكنها أن تتمتع بسلطة سياسية على أتباعها، كما أن بعض القيادات السياسية يمكنها الحيازة على مشروعية دينية عند بعض المجموعات من عموم سكان الدولة، لكن النقطة الأساسية بالنسبة لنا هنا أن هاتين سلطتان مختلفتان، حتى عندما تتم ممارستهما بواسطة نفس الشخصية. يمكن تفهم هذه النقطة أيضا من ناحية شروط التأهيل لأي من السلطتين، أو من ناحية الطريقة التي عبرها يتعرف الناس على صاحب أي منهما. السلطة الدينية مبنية على المعرفة والقامة الشخصية عند العالم، كما يتم تقييمها بواسطة أولئك الذين يقبلون بسلطته تلك عبر تقييماتهم الشخصية الخاصة بواسطة روتين العلاقة المباشرة مع ذلك العالم. أما سلطة موظفي الدولة، في المقابل، فهي مبنية على تقييم أكثر "موضوعية"، من ناحية شروط التأهيل، في القدرة على ممارسة القوة الجبرية والأداء الفعّال لوظائفهم من أجل المصلحة العامة للجماعة. حقيقة أن بعض الناس يمكنهم الحيازة على هاتين السلطتين معاً لا يعني أن هاتين

السلطتين هما في٣الأصل سلطة واحدة، أو أن الجمع بين السلطتين يجب أن يكون متوقعا ومطلوبا من الناس الذين يؤدون وظيفة دينية أو سياسية.

تفضيل هذه التفرقة يمكن أيضا تفهمه من النتائج الفادحة للإصرار على ما سميته "نموذج التلاحم" كما وضّحناه جيدا منذ حالة حروب الردة في عهد الخليفة أبي بكر (٦٣٢ - ٦٣٤). الخلاصة التي سُقتُها من النقاش المتعلق بموضوع حروب الردة هي أنه أيّاً كان المنطق الذي جعل أبا بكر يتخذ موقفه ذلك فإنه كان قادرا على فرض رأيه على اعتراضات كبار الصحابة لأنه كان الخليفة، وليس لأنه كان "مصيبا" و"على حق" من وجهة نظر إسلامية. ليس القصد من هذا تقرير ما إذا كان أبو بكر مصيبا أم مخطئا، والمسلمون سيستمرون في الاختلاف في هذه النقطة ما دامت ليست هناك إمكانية لخلاصة مستقلة يمكن لهم جميعا القبول بها، إنما قصدي هو أن من المنطقي أكثر أن نميز بين موقف أبي بكر الديني وبين قراراته وأفعاله السياسية بصفته الخليفة. حقيقة أن أبا بكر، وأيضا الصحابة الذين اختلفوا معه (كعمر وعلي)، كانوا يملكون التبريرات الدينية لمواقفهم لا تعني أن قرار محاربة القبائل العربية المتمردة كان قرارا دينيا وليس سياسيا. لا يتم تحديد طبيعة الفعل في المجال العام وفقا لدوافع الفاعل. هذا التمييز ربما يبقى صعبا للمسلمين قبوله فيما يخص حقبة المدينة، بسبب الطبيعة الشخصية جدا للسلطة السياسية في ذلك الوقت، حيث لم تكن الدولة تقريبا موجودة كمؤسسة سياسية. مهما كان الرأي الذي يمكن اتخاذه بالنسبة لأحداث ذلك السياق التاريخي فإن التشويش في التمييز بين طبيعة الفعل ودوافع الفاعل غير مبَرَّر وغير مقبول بالنسبة لسياقنا المعاصر في نموذج الدولة بعد الاستعمارية، وهو النموذج الذي يعيش جميع المسلمين في ظله اليوم.

فائدة التفرقة بين سلطتي الدولة والدين في المجتمعات الإسلامية يمكن أيضا تفهمها من النتائج الفادحة لحادثة المحنة التي بدأها الخليفة العباسي المأمون في العام ٨٣٣، بعد قرنين بالضبط من حروب الردة. هذه الحقبة المأساوية من التاريخ الإسلامي تعليمية جدا بالنسبة لمقصدنا هنا، لأنها تُظهِر المخاطر البديهية لنموذج التلاحم بين الإسلام والدولة، وكذلك تشير لانهيار واضح لذلك النموذج عندما نجح علماء الدين في تأكيد استقلاليتهم عن الدولة، وقد دفع بعضهم ثمن بالغ القسوة لموقفه الشخصي. تلك التجربة

تؤكد الحاجة لحماية استقلالية العاملين في المجتمع المدني، ومنهم أعضاء المؤسسات الدينية، بسبب ضرورة هذه الاستقلالية للمقاربة المقترحة في التفرقة بين الإسلام والدولة مع التوكيد الآني، وتنظيم العلاقة بين الإسلام والسياسة. هذه العلاقة الحساسة في موازنتها تتطلب قاعدة مؤسسية ومصادر مالية، من أجل دعم الزعامات الدينية في مفاوضتها مع الدولة. من هذا المنطلق سوف أقوم بإلقاء الضوء الآن على أهمية دور الوقف في ذلك السياق التاريخي.

منذ أول حقب التاريخ الإسلامي سعى المسلمون الميسورون لوقف الأراضي، أو الممتلكات الأخرى، لدعم المساجد والمدارس، أو لدعم أي شيء يمكن أن يكون ذا فائدة للجماعة. المنطق الديني من وراء هذا الأمر هو أنه خدمة عامة، وهو بالتالي يوفر لصاحب الوقف حسن الثواب والبركة في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى. لعبت الأوقاف دورا أهم وأكثر محورية وتعقيدا في المجتمعات الإسلامية مما يمكن تصوره من الوهلة الأولى. تنظيم الأوقاف أصبح بسرعة واحدا من أكثر مناطق العلوم الشرعية تعقيدا لأنه يتعامل مع أمور حيوية، مثل المواريث، ومعها الوصيات، والعهود وتعيين المستفيدين، بالإضافة للمسؤولية الأخلاقية في المال. كان الفقهاء مهتمين بهذه القضية لأن مؤسسة الوقف كانت عرضة للتحكم من جانب أولئك الباحثين عن تنظيمات تشريعية مراوغة فيما يخص المواريث والزكاة. كما يمكن التوقع، على الرغم من ذلك، فإن ما للوقف من أهمية على الصعيدين الديني والعملي، على نحو يترتب عليه نتائج مجتمعية وسياسية غائرة، إضافة للتعقيد التقني، جعل من الوقف عرضة للتحكم من جانب الحكام وموظفي الدولة، وبالتالي أصبح مؤشرا آخر لمخاطر دمج السلطتين الدينية والسياسية في المجتمعات الإسلامية.

أكثر من ذلك فقد كانت هناك انعكاسات اجتماعية وسياسية ضمنية في تبرع الوقف، والتي كان المقصود بها، نظريا على الأقل، مصلحة المحتاجين والعامة أو مجموعة معينة. بالنسبة لغرضنا هنا فقد لعبت الأوقاف دورا نشطا في المجال العام للمجتمعات الإسلامية عن طريق تعيين مساحة لاستحصاد العادات والأخلاق الإسلامية المعبرة عن نفسها في صورة مؤسسات التعليم والعبادة، الرسمية وغير الرسمية، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية. "بينما كان خلق الوقف عمل فردي فقد كان المستفيدون

من الوقف دوما من المجال العام"، و"عن طريق وهب أرضه كوقف.. [يعبّر مؤسس الوقف عن] شعوره بالانتماء لجماعة المؤمنين، وهويته المستمدة من قيمها".(٨٢)

عرّف الفقهاء الشافعيون الوقف على أنه "استقطاع دخل ملكية منتجة، دون استقطاع القسم الأكبر منها، حيث يُوزَّع ذلك الدخل للصرف على أهداف خيرية دينية، ابتغاء وجه الله".(٨٣) وعليه فإن الوحدات والمؤسسات التي لم يكن المُزمَع منها أن تنتج دخلا في الواقع، مثل المدارس والجامعات الدينية والمساجد والمواقع الصوفية، والمؤسسات الدينية الأخرى، كانت عادة ما يُصرَف عليها عن طريق الدخل الزائد من الوقف، ويشمل ذلك الأرض الزراعية والوحدات السكنية أو أي نوع من الأعمال أخرى. مؤسس الوقف يحصل في المقابل على دعوات متواصلة من أولئك المستفيدين من المؤسسة التي يدرسون أو يتعبدون بها أو يتلقون منها الصدقات. مثل هذه الدعوات كانت في العادة من الطقوس العامة المعلنة، وكما هو مُتوقَّع فإن الحكام الأقوياء، والسلاطين والتجار والزعماء المدنيين، سعوا بلهفة لتأسيس الأوقاف من أجل توسيع سمعتهم كزعماء أتقياء لمجتمعاتهم، لكن من المعقول أيضا أن نفترض أن بعض أصحاب الأوقاف كانوا ذوي دوافع دينية مضمونة في حسن الثواب والمآل. كان الوقف، في أساسه، مكانا لاستذكار الدعاء المتواصل لصاحبه، الأمر الذي أنتج خدمات مساعدة، ولكن لا غنى عنها، للمجتمع.(٨٤)

على العموم كان الوقف يُمثِّل قاعدة مؤسسية أو مجالا للمفاوضة وموازنة العلاقة بين الحكام والعلماء. الحكام، ببساطة، لم يكن باستطاعتهم أن يؤدوا وظائفهم دون انصياع رعاياهم، وهو الانصياع الذي كان يعتمد على مطلب لا ينثني، من جانب الرعايا، في التزام الحكام بالرؤية الإسلامية التقليدية، والتي يعود تعريفها، تقليديا، إلى العلماء، كما سبق التوضيح. في نفس الوقت فإن العلماء ومؤسساتهم ما كان لها أن تؤدي وظائفها دون دعم الدولة، والذي لم يقم فقط بحماية حدود الأراضي الإسلامية والأمن والاستقرار المحليين، بل قام أيضا برعاية المؤسسات الدينية وتنظيم الأوقاف. لكن، وعلى أي حال، كما ذكرنا مسبقا، فإن الحكام كانوا بحاجة لاحترام استقلالية العلماء من أجل أن يحتفظ العلماء بمصداقية كافية بين عامة الناس حتى يستطيعوا بها دعم شرعية الدولة. بعبارة أخرى فإن

الاستقلال المؤسسي والمالي للعلماء كان نافعا، بصورة متبادلة، لهم ولأتباعهم كما كان كذلك للدولة. وفرت الأوقاف الآليات القانونية والاجتماعية للحفاظ على ذلك التوازن، غير الثابت، في الاستقلالية والاعتمادية المتبادلة بين المؤسسات الدينية ومؤسسات الدولة. الوقف، إضافة لكونه المساحة التي كان فيها الزعماء الدينيون يدعون، سرا وعلنا، لصالح المتبرعين به في نفس الوقت الذي يقومون فيه بنشر وتطبيق تعاليمهم، فقد كان أيضا واحدا من التمثلات العامة للعلاقة الضمنية، لكن ثابتة، بين الحكام والمحكومين.

تنظيم الوقف أعطى اهتماما مركزيا بمنصب مؤسس الوقف، والذي كان عادة ما يحتفظ بحق تنصيب نفسه، أو من يختاره، كمدير لملكية الوقف، وبإمكانه أيضا في الاستفادة من محصوله أو دخله، جزئيا وليس شموليا. يبدو أن هذا الأمر يتبع لكون أن المؤسس احتفظ بشيء من حقه في ملكيته بالإضافة لاستفادته في الآخرة من كونها استثمرت في الوقف. كمبدأ عام فإن مؤسس الوقف كانت لديه القوة في وضع شروط وقواعد الوقف، كما هو مفهوم من فكرة المبدأ العام في أن الشروط الموضوعة من جانب مؤسس الوقف تستمد إلزامها من إلزام الشريعة نفسها.[٨٥]

مبدأ احتفاظ مؤسس الوقف بحقه في الملكية تم دعمه من جميع المدارس الفقهية السنية، عدا المدرسة المالكية التي أصرت على وجوب تخلي المؤسس عن أي حقوق سلطوية على الملكية. هذا الميزة في القانون المالكي فعلت فعلها، كما يبدو، في إضعاف تأسيس الأوقاف تحت هذه المدرسة، الأمر الذي أدى إلى "هبوط هذه المدرسة في بغداد في العصور الوسطى، في وقت كانت فيه المدارس الأخرى هي المستفيدة"، إلى درجة أن "المالكيين... لم تكن لديهم أي مدرسة في بغداد، ولم يُعلَم أن كانت لهم مدرسة في أي مكان آخر في البلاد الإسلامية الشرقية".[٨٦] في نفس الوقت، رغم ذلك، فإن هذه الصفة في المدرسة المالكية استطاعت تأمين درجة عالية من الاستقلالية للمؤسسات المالكية. ربما استطاعت المؤسسات المالكية، عن طريق عدم تمكين مؤسس الوقف – المدرسة أو الجامع – من التدخل في سير الوقف إلى التقليل من فرص الانتهاك المُنظَّم للمؤسسات الدينية لغايات سياسية.

يبقى هناك احتمال أن مؤسسي الأوقاف كانت لديهم دوافع مختلفة لابتدارها تحت مدرسة فقهية أو أكثر. صلاح الدين الأيوبي، على سبيل المثال، قام برعاية المدارس الشافعية والمالكية معاً بينما كان صاعدا في السيطرة على مصر، رغم أنه كان من أتباع المذهب الحنفي.(٨٧) من المحتمل أن رعاية المذهب المالكي كان المقصود منها استرضاء السكان المحليين الذين قاسوا كثيرا تحت الحكم الفاطمي، بينما كان الهدف من رعاية المذهب الشافعي التحضير لطموحاته في ربط نفسه وسلطته ببلاط الخليفة ببغداد، حيث كانت المذهب الشافعي صاحبة الاحترام الأعلى هناك. كان صلاح الدين يقوم أيضا ببناء مدارس على نفس المواقع التي كانت ترمز لسلطة الفاطميين، الحكام السابقين لمصر، مثل قصر سابق أو محطة شرطة.(٨٨) هذه الأمثلة تعكس دينامية سياسة الأوقاف، التي يمكن فهمها أيضا على ضوء التعليقات التالية.

لقد لعبت درجة استقلالية الوقف، في حينها، دورا متميزا في مفاوضة العلاقة بين الحكام والعلماء. عن طريق تخصيصها لغرض وجماعة معينين سمحت الأوقاف بوجود "جماعة مستقلة" استطاعت الحيازة على درجة من التأثير والمشاركة في المجال العام. هذه المؤسسات التي لعبت دورا اجتماعيا ودينيا مباشرا، مثل ضيافة مناسبات الابتهال الصوفية وإغناء مواقع العبادة العامة والمحافظة عليها، أو الترويج لمدرسة فقهية محلية، وفرت لمؤسسيها والمستفيدين منها درجة واضحة من الأهمية العامة. كانت الأوقاف "واحدة من الأدوات المهمة التي استطاعت الأسر المحلية بواسطتها تأمين أنفسها وقاعدة قواها باستقلالية عن السلطات الحاكمة، بالإضافة لتوفير منصب قيادي ضمن المجتمع المحلي وتوفير الدعم الضروري من أجل الوقوف في وجه الحكام في حماية مصالح المجتمع".(٨٩)

الاستقلالية الأصيلة، على أية حال، لا يمكن افتراضها، ويمكن التأثير فيها بعوامل عدة. على سبيل المثال فإن مؤسس الوقف إذا كان رجل دولة مهم، فإن المؤسسة المعتمدة على الوقف ستكون أكثر ميولا لدعم سياسة الدولة من أي مؤسسة أخرى يرعاها تاجر أو قيادي مدني. استقلالية المؤسسة قد توسع من مصداقيتها لدرجة ما، في حين قد تقلل من شعبيتها من الناحية الأخرى. المذهب الجنبلي– الذي نجح في مقاومة أوامر الخليفة العباسي إبان المحنة – كان صاحب صيت في أنه لا يقبل الدعم من

مؤسسات الدولة، حتى لا يتداخل معها بأي درجة. هذا الموقف، الواقعي أو المُفترض، ربما يكون قد أدى لدرجة أكبر من الاستقلالية للمدرسة الحنبلية، وربما لتأثيرها على مؤسسات الدولة أكثر من تأثير المذاهب والفقهاء الأكثر مطاوعة للدولة، غير أن النتيجة العامة ربما لم تكن لمصلحة السياسات الأكثر مرونة وتسامحا، إذ إن التأثير الحنبلي عمد إلى أن يكون أكثر محافظة أو أصولية. هذا الخليط من العوامل ربما يفسر أيضا أقلية تابعي المذهب الجنبلي مقارنة بالمدارس الفقهية الثلاث الأكثر شعبية منها (الحنفية والشافعية والمالكية).

وعليه فإن جامعات بغداد في القرن الحادي عشر قد تأسست بواسطة أوقاف ضخمة من الوزراء والسلاطين السلاجقة الذين "دفعوا مرتبات المعلمين ومنَح الطلبة".(٩٠) تلك الحقبة تلت سيطرة البويهيين على بغداد مباشرة، حيث كان البويهيون – والذين كانوا شيعة وداعمين للطقوس الشيعية – قد أثاروا حفائظ العامة السنية ببغداد والمناطق المجاورة. بعبارة أخرى فإن صعود نظام الرعاية عند السلاجقة، زيادة على مضايقتهم للفقهاء الشيعة وتدمير أضرحتهم، يسلط الضوء على بُعد إضافي للتفاعل بين مؤسسات الدولة والدين، ألا وهو دور الطائفية. أنماط الرعاية لم تؤد نفس الوظائف بشكل شمولي بين الشكلين الثنائيين من مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية، إنما عبر مجال متواصل بين ممثلي دولة متنافسين ومصالحهم من ناحية، وبين مؤسسات دينية متشكلة من فرقها المختلفة، المتنافسة والمتصارعة أحيانا، من ناحية أخرى. في سياق حادثة المحنة ونتائجها، كما تم تسليط الضوء مسبقا، كان الشيعة هم ضحايا الهيمنة السنية التي استفادت من أنماط الرعاية الوقفية في ذلك الوقت.

من ثَمّ يصبح واضحا، أن هناك دروسا وآثارا كثيرة يمكن استياقها من حقب التاريخ الإسلامي المتعددة. الغرض من الوجهات التي قمت بشرحها ومناقشتها هنا تسليط الضوء على الطرق التي يدعم بها ذلك التاريخ المقترحات الأساسية التي أسعى لتقديمها في هذا الكتاب. إضافة للعوامل والآثار المذكورة في هذا القسم الأخير فقد قمت أيضا بالتركيز على الوضع المتوتر لأهل الذمة، والذين يُفترَض أنهم محميون تحت الشريعة. الغرض من ذلك الجزء من الفصل هو عرض أن مثل هذه الوجهات المعيارية للشريعة لم يتم فقط تقويضها بسبب عوامل دنيوية، اقتصادية واجتماعية

وسياسية، إنما أيضا هناك نسبة واهية جدا لإمكانية التزامها فعليا دون الآليات المؤسسية الصحيحة. الهدف الأساسي من الحكم الدستوري هو توفير وتأمين الأسس لهذه الآليات لسياق مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة. أتمنى أيضا أن يستطيع القسم الذي تحدث عن الذميين تحت حكم الفاطميين والمماليك توفير عمق تاريخي أكبر لمناقشة هذا السؤال بالنسبةِ لمتطلبات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة. غير أنه من المُبكر جدا، في هذه المرحلة من أطروحتي، أن أعرض خلاصات ملائمة من هذا الفصل لصالح المقترح الأساسي لهذا الكتاب. ويمكن فهم الإمكانيات المعروضة من جانب البُعد التاريخي والتحديات المتعلقة بمستقبل الشريعة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة بصورة أفضل على ضوء الفصول اللاحقة من هذا الكتاب.

هوامش ومراجع

[1] Lapidus, Ira M. 1996. "State and Religion in Islamic Societies." *Past and Present* 151 (May): 3-27, pp.4.

[2] Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* Chicago: University of Chicago Press, vol. I, 187-230; Madelung, Wilfred. 1997. *The Succession to Muhammad.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press; and Lapidus, Ira M. 2002. *A History of Islamic Societies,* 2d ed. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

[3] Madelung 1997, 46-47.

[4] Madelung 1997, 48; Berkey, Jonathan. 2004. "The Muhtasibs of Cairo under the Mamluks: Toward an Understanding of an Islamic Institution." In Michael Winter and Amalia Levanoni, eds., *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society,* 245–276. Leiden: Brill, pp.261-64.

[5] Donner, Fred. 1981. *The Early Islamic Conquests.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp.86-87.

[6] Madelung 1997, 47.

[7] Kister, M.J. 1986. "The Massacre of the Banü Qurayza: A Reexamination of a Tradition." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 8: 61–96, pp.61-96.

[8] Madelung 1997, 50; Sanders 1994, 43-44.

[9] Jafri, Syed H.M. 2000. *The Origins and Early Development of Shi'a Islam.* Oxford, Eng.: Oxford University Press, pp.58-79.

[10] Kister 1986, 36-37.

[11] Crone, Patricia, and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam.* London: Cambridge University Press, pp.12.

[12] Lapidus 1996, 58-66.

[13] Zaman, Muhammad Qasim (محمد قاسم زمان). 1997. *Religion and Politics under the Early =Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden: Brill, pp.129-166.

[14] Lapidus, Ira M. 1975. "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies* 6: 363-385, pp.372.

[15] Lapidus 1975, 373.

[16] Lapidus 1975, 276.

[17] Lapidus 1975, 375-77.

[18] Lapidus 1975, 381-82.

[19] Lapidus 1996, 12.

[20] Lapidus 1996, 19.

[21] Petry, Carl. 1981. *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp.15.

[22] Lapidus 1996.

[23] Crone and Hinds 1986, 99.

[24] Crone and Hinds 1986, 100-101.

[25] Crone and Hinds 1986, 102.

[26] Crone and Hinds 1986, 103.

[27] Sanders, Paula. 1994. *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. Albany: State University of New York Press, pp.49.

[28] Sanders 1994, 49-50.

[29] Haji, Amin. 1988. "Institutions of Justice in Fatimid Egypt (358–567/969-1171)." In Aziz Al-Azmeh, ed., *Islamic Law: Social and Historical Contexts,* 198-214. New York: Routledge, pp.198-200.

[30] Haji 1988, 200; Lev 1991, 135.

[31] Lev, Yaacov. 1991. *State and Society in Fatimid Egypt*. Leiden: Brill, pp.160-76; Berkey 2004; see for examples.

[32] Berkey 2004, 247; Zaman 1997, 129-166.

[33] Lev 1991, 182.

[34] Shoshan 1981, 182.

[35] Lev 1991, 163,163, 176.

[36] Berkey 2004, 261-64.

[37] Berkey 2004, 262-63.

[38] Lev, "The Fatimid Imposition," 1988, 315.

[39] Darftary 1990, 161-65.

[40] Lev, Yaacov. 1988. "The Fatimid Imposition of Isma'ilism on Egypt (358-386/969-996)." *Zeitschrift der Deutschen Morgenandischen Gesellschaft* 138: 313-325, pp.315-16.

[41] Sanders 1994, 43-44.

[42] Lev 1991, 71.

[43] Walker, Paul. 1997. "Fatimid Institutions of Learning." *Journal of the American Research Center in Egypt* 34: 197-200, pp.180-81.

[44] Walker 1997, 181.

[45] Walker 1997, 184-85.

[46] Sanders 1994, 56.

[47] Walker 1997, 192.

[48] Walker 1997, 193.

[49] Lev 1988, 317.

[50] Lev 1988, 316; Sanders 1994, 45.

[51] Lev 1991, 143, 161; Berkey 2004, 249; Lapidus 1996, 24.

[52] Lev 1988, 317; Sanders 1994, 124-125.

[53] Lev 1988, 318.

[54] Sanders 1994, 125-26.

[55] Lev 1988, 318.

[56] Lev 1988, 320-23.

[57] Hodgson 1974, 292.

[58] Petry 1981, 16.

[59] Hodgson 1974, 419.

[60] Lapidus 1988, 291-92.

[61] Little, Donald P. 1986b. "Religion under the Mamluks." In *History and Historiography of the Mamluks.* London: Variorum Reprints, 169-72.

[62] Little 1986b, 171.

[63] Irwin, Robert. 1986. *The Middle East in the Middle Ages: The Early Mamluk Sultanate 1250-1382.* London: Croom Helm, pp.43.

[64] Little 1986b, 173-74.

[65] Jackson, Sherman. 1995. "The Primacy of Domestic Politics: Ibn Bint al-Aazz and the Establishment of Four Chief Judgeships in Mamluk Egypt." *Journal of the American Oriental Society* 115, no. 1 (Jan.–Mar.): 52-65, pp.61; Irwin 1986, 43.

[66] Jackson 1995, 54.

[67] Little 1986b, 174.

[68] Lapidus, Ira M. 1967. *Muslim Cities in the Later Middle Ages.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, pp.135.

[69] Berkey 2004, 252-53.

[70] Little, Donald P. 1986a. "The Historical and Historiographical Signficance of the Detention of Ibn Taymiyya." In *History and Historiography of the Mamluks.* London: Variorum Reprints, pp.321.

[71] Lapidus 1967, 131-34.

[72] Lapidus 1967, 135.

[73] Neilson 1985, 123.

[74] Goitein 1971, 288.

[75] Goitein 1971, 289.

[76] Lev 1991, 180-81.

[77] Lev 1991, 185-89.

[78] Lev, "Persecution and Conversion to Islam," 1988, 77-84.

[79] Little 1976, 553-54.

[80] Little 1976, 556-64.

(81) Little 1976, 567-68.

(82) Hoexter, Miriam. 2002. "The Waqf and the Public Sphere." In M. Hoexter, S. Eisenstadt, and N. Levitzion, eds., *The Public Sphere in Muslim Societies,* 119-138. Albany: State University of New York Press, pp.121.

(83) Sabra, Adam. 2000. *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt, 1250-1517.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.70.

(84) Sabra 2000, 95-100.

(85) Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.35.

(86) Makdisi 1981, 38.

(87) Frenkel, Yehoshua. 1999. "Political and Social Aspects of Islamic Religious Endowments: Saladin in Cairo (1169-73) and Jerusalem (1187-93)." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 62: 1-20, pp.1-20.

(88) Fernandes, Leonor. 1987. "Mamluk Politics and Education: The Evidence from Two Fourteenth-Century Waqfiyya." *Annals Islamiques* 23: 104-105, pp.87; Lev 1991, 153n5.

(89) Hoexer 2002, 129.

(90) Ephrat, Daphna. 2002. "Religious Leadership and Associations in the Public Sphere of Seljuk Baghdad." In M. Hoexter, S. Eisenstadt, and N. Levitzion, eds., *The Public Sphere in Muslim Societies,* 31-48. Albany: State University of New York Press, pp.32-33.

الفصل الثالث

الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة

في هذا الفصل سأتناول موضوع الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة كإطار متكامل لتنظيم فاعلية الدولة المدنية كعملية مفاوضة للتوتر القائم بين حياد الدولة تجاه الدين من جهة، واتصال الإسلام بالسياسة العامة من الجهة الأخرى. فالحكم الدستوري يوفر الإطار القانوني والسياسي المطلوب لتحقيق وتحصين الكرامة المتساوية وحقوق الإنسان لجميع المواطنين. يتم تعريف المعايير الأساسية لحقوق الإنسان في الصكوك الإقليمية والدولية، إلا أنها لا تُطبَّق إلا عن طريق الدساتير والأنظمة والمؤسسات القانونية الوطنية. لكن، وعلى كل حال، فإن نفوذ الأنظمة الدولية والوطنية يعتمد على المشاركة النشطة للمواطنين، من خلال عملهم الفردي والجماعي، لحماية حقوقهم بأنفسهم. في نفس الوقت فإن ضمانات الحقوق الدستورية والإنسانية للمواطنين تمكنهم من تبادل المعلومات والتنظيم والعمل العام للترويج لرؤيتهم للمصلحة الاجتماعية، ولحماية حقوقهم. بعبارة أخرى فإن الحكم الدستوري وحقوق الإنسان هما من الوسائل الضرورية للغاية المتمثلة في الحفاظ على كرامة وحقوق الموطنين، ولكن تلك الغاية لا يمكن إدراكها إلا عن طريق المشاركة العملية الإيجابية من جانب المواطنين (نشير فيما يلي لهذه المشاركة العملية من جانب المواطنين، بمصطلح "الواسطة المواطنية"، على نفس نسق مصطلح "الواسطة الإنسانية" الذي ذكرناه في الفصل الأول من هذا الكتاب). عليه فإن هذه المفاهيم، والمؤسسات المتصلة بها والمعتمدة عليها، لا بد أن تتفاعل مع بعضها البعض من أجل إدراك غايتها.

أرجو أن تسهم محاولتي لتوضيح هذا الإطار المتكامل من وجهة نظر إسلامية في ترويج شرعية هذه المفاهيم بين المسلمين، لأن ذلك

القبول ضروري لإمكانية تطبيقها بفعالية في المجتمعات الإسلامية. العلاقة بين الإسلام وهذه المفاهيم هي علاقة لا مناص عنها لأنها تؤثر بصورة مباشرة على شرعية وفاعلية هذه المفاهيم والمؤسسات في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. في نفس الوقت فإن هذه العلاقة ستعود بنتائج سلبية لو تم اعتبار الإسلام مرادفا للفهم التقليدي لأحكام للشريعة، التي تتضمن بعض المفاهيم المعينة التي لا تتوافق مع الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة. لتوضيح هذه النقطة أكثر أنوه إلى أنني لا أشير إلى أن الشريعة نفسها غير قابلة للتوافق مع هذه المفاهيم الحديثة، وإنما أشير إلى جزئيات معينة من التفاسير التقليدية للشريعة، وبخاصة تلك المتعلقة بالنساء وغير المسلمين، كما سنناقش أدناه، وليس مسائل العقيدة والعبادات.

من الضروري المحافظة على حياد الدولة تجاه الدين لتفادي مخاطر ميل الناس إلى تفضيل رؤاهم الخاصة، ومن ضمنها معتقداتهم الدينية، في إدارة الأمور العامة بما يهدد مصالح الآخرين. لكن هذا لا يعني إقصاء الدين إلى مجال الحياة الخاصة كلية، لأن هذا الزعم غير ممكن عمليا وغير مرغوب فيه في آن واحد.

ففي واقع الحال، يؤثر الدين على الحياة العامة سواء أقررنا بذلك أم أنكرناه. لذلك من الأفضل الإقرار بذلك ثم السعي لتحقيق هذا الحياد بحيث يكون نحو الفصل بين الإسلام والدولة مع الاعتراف بعلاقة الإسلام بالسياسة، ومن ذلك تأثيره على صياغة السياسات العامة وتشريعاتها. هذا التوتر المستمر تجب موازنته عن طريق متطلبات المنطق المدني ضمن إطار الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة، والتي سنتناولها في هذا الفصل. لهذا فسوف أبدأ ببعض التوضيحات للتمييزات التي أطرحها بين الدولة والسياسة بالنسبة لمتطلبات هذا المنطق. مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة سنناقشها في أقسام متتالية من هذا الفصل، والذي سيُختَتَم بتلخيص عام لكيفية عمل هذه المفاهيم، كإطار متكامل، لتفعيل المنطق المدني وتنظيم العلاقة بين الإسلام والسياسة، من جهة، والإسلام والدولة من جهة أخرى.

الدولة والسياسة والمنطق المدني

يتعين عليَّ أولا أن أشير إلى أن العرض التالي ليس الغرض منه أن يكون مناقشة شاملة وحاسمة لمفاهيم الدولة والسياسة والمنطق المدني بصورة عامة. بل إن الزعم بإمكانية المعالجة الشاملة والقطعية تناقض دعوتي لتفعيل حوار عام ومشاركة واسعة لهذه القضايا، بدلاً عن تقديم وصفات جاهزة وجازمة لما يجب أن تعنيه هذه المفاهيم. بعبارة أخرى ليس من حقي أن أقرر نيابة عن الجميع ما يجب أن تكون عليه الدولة، أو كيفية مجرى سياستها، أو تقديم وصفة جاهزة لمحتوى ودور المنطق المدني في العلاقة بين الاثنين. هدفي المعتدل والمحدود هنا هو، ببساطة، تسليط الضوء على بعض معالم الدولة والسياسة والمنطق المدني، فقط من أجل توضيح أطروحتي وجدليتي حول مستقبل الشريعة بين المسلمين.

معالم الدولة الحديثة

يعيش جميع المسلمين اليوم تحت ما يسمى الدولة الوطنية أو القومية، والقائمة على النماذج الأوروبية التي تم انتشارها في جميع أنحاء العالم من خلال الاستعمار الأوروبي، حتى في المناطق التي لم تتعرض للاستعمار بصورة رسمية. المعالم العامة لهذا النموذج من الدولة القطرية، من أجل غرضنا هنا، يمكن تلخيصها كالآتي:[1]

- الدولة منظمة بيروقراطية ذات طابع مركزي، هرمي، ومُقسَّم إلى مؤسسات وأجهزة منفصلة بتخصصاتها الوظيفية. غير أن كل مؤسسات الدولة تعمل بناء على قواعد رسمية وهيكل هرمي واضح المعالم، يعتمد المحاسبية والسلطات المركزية. وقائم على المسؤولية العامة للسلطات المركزية.
- مؤسسات الدولة، الهرمية والمترابطة ببعضها البعض يجب أن تكون متميزة عن أنواع المنظمات المجتمعية الأخرى، مثل الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني وشركات الأعمال. مجال سلطة الدولة ونوعية وظائفها يتطلبان من مؤسساتها أن تكون منفصلة ومتميزة عن المنظمات غير التابعة للدولة، لأن أجهزة وموظفي الدولة يجب أن ينظموا الوحدات غير التابعة للدولة، وقد يكون عليهم أن يحكموا أو يفصلوا بينها في كثير

من الأحيان. هذه العلاقة المعقدة، من التمييز النظري والترابط العملي بين الدولة والمؤسسات أو المنظمات غير التابعة لها، هي واحدة من وجوه التمييز بين "الدولة" و"السياسة".

- المجال الواسع لسلطة الدولة الحديثة – والمتصل اليوم بكل أوجه الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية؛ ومن ضمنها التعليم والصحة والمجالات الأخرى – هو أكثر شمولية من أي نوع آخر من المنظمات. نطاق الوظيفة الشامل والمتعدد الأوجه هذا يقود أيضا إلى أهمية تميز واستقلال الدولة عن جميع المنظمات الأخرى، إضافة لحكمها الذاتي.
- تحتاج الدولة إلى سيادة داخلية وخارجية، حتى تتمكن من إنجاز دورها ووظائفها المتعددة بكفاءة، ولأن تكون هي السلطة العليا داخل حدودها الجغرافية. على الدولة أيضا أن تكون السلطة الممثلة لمواطنيها والوحدات المضمنة في حدودها أمام جميع الوحدات الأخرى الفاعلة خارج حدودها.
- لنفس السبب المذكور أعلاه تحتاج الدولة أيضا لاحتكار شرعية استعمال القوة الجبرية داخل حدودها. هذه المقدرة مهمة جدا للدولة لكي تتمكن من فرض سلطتها، حتى تستطيع حماية سيادتها والحفاظ على النظام والأمن، والتحكم في النزاعات والفصل فيها.
- يتم تعريف الدولة جغرافيا مما يجعلها محدودة، لأنها لا تملك في العادة أي سلطة خارج أراضيها. المنظمات الأخرى، مثل الجماعات الدينية والطوائف الصوفية، تستطيع العمل عبر الحدود السياسية للدول لأن عضويتها ووظيفتها لا تتقيد بالحدود الجغرافية.
- مفهوم "الدولة الوطنية" يفترض تواجد هويات مشتركة – إثنية ولغوية مثلا – بين المجموعات المنتمية للدولة. لكن هذا الأمر يمكن أن يكون مُضلِّلا لأنه يفترض التلازم الدائم والكامل بين الوحدة الجغرافية للسكان وانتماءاتهم الإثنية والدينية واللغوية، وهو افتراض غير صحيح، ونادر جدا. مثل هذه الوحدة يمكن أن تكون بين مجموعات مختلفة داخل حدود الدولة، ويمكن أن تكون هناك أشكال وحدة مشتركة مع جماعات أخرى تعيش ضمن حدود دولة أخرى. لذلك فإن حرص الدول على تقوية الشعور بالقومية المشتركة لجميع مواطنيها لا يعني أن القومية الموحدة هي صفة لازمة.

ولمزيد من الإيضاح يمكن أن نضيف المواصفات التالية للدولة الوطنية كما نشأت في المحيط الأوروبي، وتم تصديرها إلى أنحاء العالم.[٢]

بما أن الدولة هي قمة هرم المؤسسات، والسلطة النهائية في السياسات وفض المنازعات، فهي لا بد لها أن تتمتع بالسلطات القصوى والحاسمة في حدود إطار إقليمها الجغرافي. ولأنها الحكم الفصل والمتصرف الأصيل بإسم سيادة الدولة، فإن سلطاتها لا تجوز لغيرها إلا عن طريق موافقة وتعاون الدولة نفسها. السلطة المركزية للدولة تعني أنها ذات حكم ذاتي، ويشتمل ذلك على الاحتفاظ بالسلطة الأصلية الوحيدة لوضع القوانين التي تحكم إدارتها لنفسها بالإضافة إلى دورها كالمصدر الأساسي للسلطة السياسية، حتى عندما تفوض هذه الوظائف لمنظمات ووحدات أخرى. مركزية الدولة هذه أيضا تتطلب تنسيق وظائف وأنشطة جميع أجهزتها ومؤسساتها، مما يدعم ويعمّق قوة الدولة.[٣]

رغم أن الحكم الديمقراطي ليس من المتطلبات المسبقة لتأهيل الدولة للاعتراف بها في القوانين والعلاقات المحلية والدولية، فإن الافتراض هو دوما أن الشعب هو المصدر الأساسي لقوة وسلطة الدولة، والتي بدورها تتواجد من أجل خدمة هذا الشعب. هذا الافتراض يبدو عموما صحيحا حتى في حالات الدكتاتوريات المتسلطة، أو نظم الحكم الملكي، التي تلجأ في الأساس لدعم شرعيتها بحجة أنها تمثل الإرادة الجمعية لشعوبها وتعمل لمصلحتهم العامة. تقوم المواطنة على هذه القاعدة الأساسية لشرعية الدولة من أجل ضمان حقوق وواجبات عامة ومتساوية لجميع المواطنين في علاقتهم مع الدولة.[٤] هذه التركيبة من الشرعية الديمقراطية والمواطنة يجب أيضا أن تتجسد في طبيعة ووظيفة القانون من جانب الدولة. أيّا كانت النظرة للقانون ومصادره وطبائعه في الماضي فإن الدولة قد قامت على نحو متزايد بالاستيلاء على وظيفة وضع القانون وفرضه. تاريخيا ربما كان وضع القانون مرتكزا على دين وعادات وثقافة المجتمعات، أما اليوم فإن القانون يُعتبر عموما منتج من منتجات الدولة، وأداة من أدواتها السياسية.[٥]

وأخيرا، بإمكاننا النظر للدولة الحديثة كتمثيل مؤسسي للسلطة السياسية التي لم تعد مشتقة من السلطة الشخصية للحاكم، أو من يفوضهم الحاكم ببعض الوظائف والسلطات. وتنعكس هذه السلطة السياسية المؤسسة والمركزية للدولة في بنيتها التنظيمية والبيروقراطية. توفر الدولة أيضا

إمكانية تشكيل وممارسة السلطة السياسية عبر معايير وإجراءات قانونية تسعى لتأكيد أهمية المواطنة كمبدأ ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع.(٦)

التمييز بين الدولة والسياسة

التمييز بين الدولة والسياسة، الذي طرحناه مسبقا في الفصل الأول، يصعب تخيله من الناحية التجريدية، ولكن المحافظة عليه ضرورية من الناحية العملية. الصعوبة هي في أن الدولة ليست كيان قائم بذاته بحيث يمكنه العمل باستقلال عن البشر القائمين على الحكم والإدارة من خلف ستار السلطة المؤسسية للدولة. لكن، وبسبب هذه الطبيعة السياسية للدولة، من الضروري المحافظة على هذا التمييز المتشابك بين الدولة والسياسة، لضمان أن لا يستغل عملاء الدولة سلطاتهم من خلالها ليروجوا لرؤاهم الخاصة التي تخدم مصالحهم الضيقة. على سبيل المثال فإن القضاة يُفترض فيهم إنهم يطبقون القانون الرسمي المعتمد فى البلاد، بغض النظر عن رؤاهم الخاصة أو رغبة الحكومة الحالية، لكن هذه الرؤى الخاصة، بالإضافة لسياسة الحكومة، ستؤثر في الغالب على طريقة تفسير القضاة وتطبيقهم للقانون بخصوص حقائق القضايا المعروضة عليهم. في مثل هذه الحالة فإن التمييز بين الدولة والسياسة المقصود به ضمان أن يطبق القضاة القانون رغم تأثير رؤاهم وسياسة حكوماتهم. هذا التشابك يزداد تعقيدا نظراً لأن الرؤى والمعتقدات الخاصة للقضاة في الدول الديمقراطية تؤخذ بعين الاعتبار عند تعيينهم، وأن سياسة الحكومة قد تعكس بالتأكيد رغبة أغلبية المواطنين. على أية حال، فإن التساؤل قائم حول ما إذا كان من الممكن إنسانيا للقضاة أن يعملوا بحياد ونزاهة تامة؟ وكيف يمكن الحكم على ذلك من ناحية الممارسة؟

لتوضيح النموذج الذي أطرحه لموازنة هذه العلاقة المعقدة، سأواصل في الحديث عن الدولة مع تقديري لحقيقة الواسطة المواطنية خلف السلطة المؤسسية للدولة. معالم الدولة التي عرضناها أعلاه تشير بوضوح إلى التمييز بين نطاق عمل الدولة ونطاق السياسة بصورة عامة، وتقوم الدولة بتحديد مجال القضايا المعروضة للحوار والمفاوضة في الميدان السياسي، من حيث أشكال وأساليب هذا الحوار. يُفترض بالدولة أيضا أن تضع وتفرض حدود المفاوضة بين الناشطين المختلفين الذين يسعون لتمثيل رؤاهم

وصياغتها في صورة سياسة عامة للدولة. وتتمتع الدولة الحديثة بسلطات واسعة على جميع مناشط ومجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية من أجل تحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي لبعض فئات المجتمع المختلفة. ولكن رغم أسبقيتها في كونها البنية السياسية الأساسية للمجتمع، ورغم سلطتها الواسعة، فإن الدولة ما زالت محدودة السلطة والقدرة في ما يتعلق بالعلاقات المجتمعية. وبحكم طبيعة تكوينها وواجباتها الأساسية وطابعها العام كوحدة قائمة بذاتها، فإن الدولة لا تقوم بفرض إرادتها السياسية على عموم المجتمع، بل إنها لا تستطيع ذلك. ونظرا للطابع البيروقراطي والمؤسسي الذي تتسم به أنشطة الدولة فإنها لا تستطيع التفاعل مع الأفراد والمجتمع بنفس الطريقة التي يتفاعل بها الأفراد والجماعات مع بعضهم البعض.

الدولة كيان يتشكل من الأجهزة والمؤسسات شديد التعقيد، ويمكن تقسيمه عموديا على أساس الوظائف وأفقيا على أساس الجغرافيا.[٧] التقسيمات العمودية تمثل "المجالات العامة" التي تعمل فيها القوى السياسية والاجتماعية مع بضعها البعض ومع أجهزة ومؤسسات الدولة في مجالات الخدمة المدنية المتخصصة في قضايا إدارية معينة، مثل الصحة والمواصلات والتعليم والقانون والنظام وخدمات المستهلكين.[٨] أما التقسيمات الأفقية فهي تتعلق بالأمور الهيكلية مثل ما إذا كانت الدولة فيدرالية أو مركزية وكيفية تنظيم وضبط هذه الهياكل والتقسيمات العمودية للوظائف يمكن أيضا مناظرتها أفقيا بالمناطق والوحدات الإدارية. وعلى أجهزة الدولة أن تتفاعل مع كافة القوى السياسية والجماعات المدنية من أجل خدمة مصالح قطاعات المجتمع المختلفة، مع ضرورة الاحتفاظ بحيادها واستقلالها عن تلك القوى والجماعات.

وكلما كانت الدولة على علاقة وثيقة بجميع القوى والمشارب يسهل عليها الاحتفاظ بالتوازن المطلوب حيث تكون سياسات التفاوض بين المجموعات المختلفة، برؤاها ومصالحها المختلفة، أكثر "طبيعية"، قلت احتمالات أن تتحفز إحدى أو بعض المجموعات للاستيلاء على سلطة الدولة. بما أن أكثر من مجموعة تستعمل أدواتها القانونية في الضغط على مؤسسات الدولة فلن يكون بإمكان مجموعة واحدة أن تتحكم في هذه المؤسسات، وبذلك يمكن الحفاظ على استقلالية الدولة. وعلى العكس فإن إقصاء بعض المجموعات من ميدان السياسة اليومية يسفر عن وضع يكون

فيه لدى هذه المجموعات الكثير لتربحه والقليل لتخسره إذا ما تحدت مؤسسة الدولة نفسها. هذه العلاقة الدينامية بين الدولة والجماعات المدنية هي علاقة تبادلية، إذ تسعى الدولة أيضا للتأثير على الدوائر الوظيفية المتعددة. "من أجل إنجاز وظائفها بكفاءة، لتضع وتطبق السياسات وتنظم عملية التقنين، وهو دور الدولة في المجتمع، فهي تحتاج لتعاون هذه الدوائر والتنظيمات التي تتضمنها. في المقابل تحتاج أجهزة الدولة للسماح باختراقها جزئيا من جانب تلك الدوائر".(٩)

يمكن أن تجري العلاقة بين الدولة والقوى السياسية والجماعات المدنية عبر آليات رسمية ومؤسسة، مثل عمليات التفاوض بين الاتحادات التجارية والجمعيات المهنية، وتمثيل المنظمات والأجهزة غير الرسمية، وتدخل هؤلاء الممثلين في صياغة وتطبيق السياسة. ويمكن أيضا أن يحدث هذا عبر التأثيرات والاتصالات الشخصية وغير الرسمية. مهما كانت الآليات فإنها لا تجعل من الدولة مجرد ممثل لمصلحة مجموعة معينة، أو مجموعات بعينها، فاستقلالية الدولة تظل محفوظة بسبب التفاعلات المتعددة مع مجموعات كثيرة. بعبارة أخرى فإن المنافسة بين هذه المجموعات المتعددة، في سعيها للتأثير على سياسة الدولة، هي الضمان ضد نجاح أي مجموعة في السيطرة التامة على الدولة. وبالإضافة لذلك فإن حجم وتعقيد ومركزية الدولة يجعل من الصعب على أي مجموعة أو فئة ضيقة أن تتحدى سلطات الدولة أو تتعدى على استقلاليتها من خلال التحكم في أي مؤسسة أو جهاز من أجهزتها.(١٠) بما أن أجهزة ومكاتب الدولة نفسها تعتمد على السلطة المركزية للدولة، وتخضع لحكم القواعد المطبقة على سائر أدواتها، فإن استقلالية الدولة، ككل، لا يمكن إضعافها عبر تأثيرات غير متكافئة من جانب أي منظمة غير تابعة للدولة.(١١)

وإجمالا فإن شرعية وكفاءة الدولة تعتمد على الموازنة بين ارتباطها بالقوى السياسية والجماعات المدنية من ناحية وحاجتها للحفاظ على استقلاليتها من التأثير الزائد لهذه القوى والجماعات من ناحية أخرى. ومن اللافت للانتباه، أن الدولة كلما كانت متأصلة في المجتمع، كان احتمال ضعف استقلاليتها قليلاً، إذ إن تعدد وسعة التنافس بين الفئات أو المجتمعات ذات المصالح المختلفة سيساعد الدولة على المحافظة على توازنها بين تأثير هذه القوى والجماعات. استقلالية الدولة تكون أيضا أقل عرضة للتهديد من

جانب مجموعة ما، أو عدد صغير من المجموعات، عندما تكون بنية الدولة مركزية ومعقدة ومحكومة بقواعد واضحة بين الأجهزة المتخصصة. وفيما لا يتسع المجال لتناول تفاصيل أكثر عن هذه النظريات المختلفة حول الدولة والسياسة، آمل أن نستفيد من العرض السابق حول دينامية العلاقة بين الدولة والمجتمع وبين الدول والسياسية في بحث سؤالنا الأساسي هنا: كيف يمكن موازنة العلاقة بين الدولة والمجتمع، أو بين الدولة والسياسة، عبر آلية المنطق المدني.

المنطق المدني لموازنة النزاعات السياسية

تشير المناقشة السابقة بوضوح إلى أن شرعية الدولة تعتمد على علاقاتها العميقة مع مختلف القوى السياسية والجماعات المدنية المستقلة عن الدولة. لكن استقلالية الدولة قد تفقد أو تضمحل إذا تم السماح لمجموعة واحدة بأن تسيطر على أحد أجهزة الدولة، أو الدولة كلها، من أجل مصالحها الخاصة. يحتاج توفير المناخ الصحي لتنشيط التفاعل الضروري للشرعية والاستقلالية، لتأمين الميدان العام حيث تتنافس مختلف القوى والجماعات المدنية المستقلة بصورة حرة وعادلة من أجل التأثير على سياسة الدولة، بما يفتح المجال أمام المشاركة الشاملة، من جانب جميع فئات المواطنين في ذلك الميدان. المنطق الداعم لهذا الطرح هو أنه كلما زادت تعددية المجموعات المتنافسة بحرية وعدالة لتأمين مصالحها واهتماماتها، والتقدم بها، انخفضت مخاطر أن يتم إضعاف الدولة نتيجة لوقوعها تحت سيطرة أي واحدة من تلك المجموعات، أو عدد قليل منها.

أحد عناصر ما أسميه "المنطق المدني" هو ضمان مجال عام عادل وشامل ومفتوح للجميع، حيث يكون بإمكان مختلف القوى السياسية والحركات الاجتماعية السعي للتأثير على الدولة، ولكن بأسلوب لا يهدد استقلاليتها. ومن مقومات المنطق المدني كذلك ضمان الإجراءات الفعالة لحماية المشاركة الحرة والعادلة، والقواعد العامة بخصوص محتوى وأسلوب الحوار العام، إضافة إلى التعليم والوسائل الأخرى التي تؤكد شرعية وفعالية هذه المتطلبات. إلا أن الحماية الكبرى لتأمين هذا المجال العام وتسهيل المشاركة وتحقيق أهدافها، تكمن في صلة وشرعية العملية الكلية بالنسبة للمواطنين، أي أن يقبل الجمهور، في عمومه، مفهوم المنطق

المدني مبدئيا، وأن يُقدِّر عناصره المختلفة وكيفية عملها. كما أؤكد القول بأن قبول المسلمين، لمتطلبات المنطق المدني، هو من جوهر الأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب.

ومع الأخذ في الاعتبار ما ورد أعلاه عن معالم الدولة الحديثة وأهمية تمييزها من السياسة، سأعرض في ما يلي عدداً من النقاط المتعلقة بمفهوم المنطق المدني:

- لا بد أن يكون مجال المنطق المدني محميا من قبل الدولة، بحيث تحول بنية الدولة دون أن تقوم أي حكومة أو نظام حكم بأن يغير مجراه، أو أن تتحكم فيه أي مجموعة اجتماعية معينة، وأن يكون هذا المجال للمنطق المدني مقبولا من جميع المواطنين، من مختلف فئات وطوائف المجتمع، مما يجعله مرتبطا بالدولة ذاتها، وليس بحكومة معينة.
- وبناء على ذلك فإن مجال المنطق المدني يجب أن يكون محميا بواسطة الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة، كما نناقشها في هذا الفصل. لكن، وبالرغم من أن هذه العناصر المتعلقة بالتنظيم السياسي والقانوني للدولة ضرورية جدا، فإنها ليست كافية، لأنها نفسها عرضة للتحكم والتحدي السياسي. نظام الدولة السياسي والقانوني يحتاج أحيانا للسماح بمقاييس فوق العادة في حالات الطوارئ العظمى، ولكنه في نفس الوقت يكون تحت الحماية ضد استغلال مثل هذه المقاييس الاستثنائية وإساءة استعمالها. عليه فمن الضروري المتابعة والتنقيب المستمرَّين لتوفير ضمانات في إطار الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة على نحو يحول دون تغيير شروط وقواعد المنطق المدني حتى توازي رغبات الحكومة أو أي فئة صغيرة من المواطنين.
- وبالإضافة لهذه الضمانات المتعلقة بحماية مجال المنطق المدني، يجب ألا تسعى الدولة إلى التأثير على مسار المنطق المدني، عن طريق تضييق نطاق المشاركين في الحوار العام عبر وسائل التمييز ضد بعض المجموعات الدينية أو الفئات المجتمعية أو الأقليات. بل على العكس، يجب أن تعمل الدولة على إتاحة الفرصة وتسهيل قيام أكبر عدد من المواطنين، كأفراد وجماعات، بالمشاركة في قضايا الحوار المعنية بالسياسة العامة عبر أدوات المنطق المدني. غير أن الأمر لن يكون

سهلا، إذ إن الحكومات التي تتصرف باسم الدولة ستحاول غالبا التحكم في هذه القنوات لخدمة مصالحها.

- بينما يتعين على الدولة أن توفر الحد الأدنى من تنظيم علاقات المنطق المدني، يجب أن يبقى هذا المجال مدعوما في الجانب الأكبر من جانب المجتمع المدني. بعبارة أخرى بينما تنظم الدولة ميدان المنطق المدني، يجب أن يبقى مجاله مستقلا وغير تابع لمؤسسات الدولة.

بما أن مصطلح "المنطق المدني" ذو علاقة بمصطلح "المنطق العام" الذي قد تم استعماله من جانب بعض الباحثين الغربيين، يُستحسن أن أوضح مدى علاقة تعريفي للمنطق المدني مع التعاريف التي قدمها جون راولز وهيبرماس للمنطق العام، حتى نرى كيف يتعلق ذلك الحوار بما أطرحه أنا في علاقة الإسلام والدولة والسياسة.

يرى راولز أن المنطق العام هو معلم بارز الأهمية في العلاقة بين الشعب والدولة في النظام الديمقراطي الدستوري.[١٢] بالنسبة له فإن "فكرة المنطق العام تحدد، في أعمق مستوياتها، القيم الأخلاقية والسياسية الأساسية التي تنظم علاقة الحكومة الديمقراطية الدستورية مع مواطنيها، وعلاقة المواطنين بين بعضهم البعض".[١٣] يعرف راولز المنطق العام كالآتي:

"... مثل هذا المنطق هو عام من ثلاث نواح: لكونه منطق المواطنين الأحرار والمتساوين فهو منطق عامة الناس، فموضوعه الأسئلة المتعلقة بالمصلحة العامة للمواطنين المتعلقة بالحقوق السياسية الأساسية، وهي أسئلة تتعلق بضرورات الحكم الدستوري وأمور العدالة العامة. هذه القضايا ذات طبيعة ومحتوى عام، ويتم التعبير عنها علنيا بواسطة حزمة من المفاهيم المنطقية المتعلقة بالعدالة السياسية التي يُفترض فيها استيفاء معايير العلاقة التبادلية".[١٤]

وعليه، بالنسبة لراولز، فإن مجال المنطق العام يتعلق بـ"ضرورات الحكم الدستوري وأمور العدالة العامة"، التي تتضمن الحقوق والحريات الأساسية التي تكون مشمولة غالبا في نص دستوري، كما يتم أيضا معاجلة أمور العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الدستور.[١٥] ورغم ذلك فإن نظرة راولز "لا تنطبق على كل النقاشات السياسية والأسئلة الأساسية".[١٦] حيث يميز بين مجال المنطق العام وما يسميه "الخلفية الثقافية" للمجتمع المدني، التي تتضمن الجمعيات، كالكنائس والجامعات وما شابهها.[١٧] ورغم أن

الأسباب المُعتمَدة في ترويج مثل هذه القضايا هي "اجتماعية"، فإنها "ليست عامة" أي لا تتصل بالمجتمع ككل.[١٨] أكثر من ذلك فإن المنطق العام، كما هو عند راولز، لا ينطبق على وسائل الإعلام.[١٩]

المجال المناسب لعمل مفهوم المنطق العام، كما هو عند راولز، هو "المجال السياسي العام"، الذي يوفر المناخ لثلاث محاور: "محور القضاة في قراراتهم، وخاصة قرارات قضاة المحاكم العليا، ومحور مسؤولي الدولة، خصوصا كبار تنفيذييهم ومُشرّعيهم، وأخيرا محور مرشحي المناصب العامة ومديري حملاتهم الانتخابية، خصوصا في خطاباتهم العامة وقواعد أحزابهم وتصريحاتهم السياسية".[٢٠] في هذه النطاقات يتشكل تطبيق المنطق العام بشكل مُعيّن. رغم أن متطلبات الشرعية العامة لذلك المنطق هي دوما متماثلة، لا تتغير لجميع المحاور الثلاثة، فإنها تنطبق بحزم أكثر على القضاة، خصوصا في مرحلة المحكمة العليا.[٢١]

نظرة راولز للمنطق العام تفترض مسبقا وجود ديمقراطية دستورية متقدمة ومدعومة بحكم القانون. للمواطنين الحق في بناء رؤاهم على ما يسميه "المذاهب الشاملة" أو الرؤى الواسعة، كالدين أو الأخلاق أو الفلسفة، ولكن مثل هذه المذاهب يجب عدم الاعتماد عليها كمنطق عام.[٢٢] بينما لا يصح للمنطق العام أن "ينتقد أو يهاجم" أيّاً من هذه المذاهب الشاملة، سواء كانت دينية أو غير دينية، كما يتوجب عليه أن يقدم نفسه في صورة مذاهب وقيم سياسية بحتة. "المطلب المبدئي هو أن تقبل هذه المذاهب المعقولة بنظام الحكم الديمقراطي الدستوري وفكرة القانون الشرعي التابعة له".[٢٣]

رغم ذلك يبدو أن راولز يقبل إمكانية ارتباط المذاهب الشاملة – كالدين والأخلاق والفلسفة – بالمنطق العام في حالات معينة، ويعتمد ذلك على مدى تناولنا للقضية المعنية. فلدى التحديد لا ينبغي إدخال أي مذهب شامل – مثل الدين – في المنطق العام، حتى إذا كان ذلك المذهب يدعم المنطق العام. ولكن وبصورة عامة، يمكن للمواطنين أن يقدّموا ما يرونه متأصلا في مذهبهم الشامل ويدعم القيم السياسية الأساسية للمنطق العام، ما داموا يفعلون ذلك بوسائل تقوي مبدأ المنطق العام نفسه.[٢٤] وهذا المنهج يصلح للتطبيق في المجتمعات التي تتمتع بدرجة من التنظيم، حيث هناك حماية واضحة للعدالة والحقوق الأساسية، وحيث القيم السياسية تسمح بالتعبير عن المنطق العام دون الإشارة المرجعية لأي مذهب شامل. يفرّق راولز بين هذا الوضع

والحالات التي "فيها نزاع جاد في تطبيق أحد مبادئ العدالة، في المجتمعات شبه المنظمة"،[٢٥] مثل حالات النزاع بين المجموعات المختلفة حول قضية دعم الحكومة للتعليم الديني، كمثال. في مثل هذه الحالة دعم القيم السياسية الأساسية للمنطق العام وذلك باستخدام المنابر العامة يمكن أن يساعد في دعم مبدأ المنطق العام نفسه.[٢٦] لإثبات صحة جدليته هذه، يطرح راولز مثال أولئك الذين دعموا إلغاء العبودية بناء على خلفيات دينية في القرن التاسع عشر في الولايات المتحدة، حيث تمكن المنطق الخاص لبعض المسيحيين من دعم الخلاصات الواضحة للمنطق العام.[٢٧] مثال آخر يستعمل حركة الحقوق المدنية، بقيادة مارتن لوثر كنج جونيور، الذي كان يستعمل التأثير الديني على المجتمع، مع بعض الاعتماد على القيم السياسية المنصوص عليها في الدستور. في كلا المثالين لم يدعم مناهضو العبودية وقياديو حركة الحقوق المدنية مبدأ المنطق العام فقط، وإنما كان السياق التاريخي نفسه يشير لضرورة استعمالهم للمذهب الشامل من أجل تقوية القيم السياسية. استطاعت حركاتهم تقوية أسس المنطق العام بصورة تتسق مع وجهة النظر الشاملة له، وعليه فإن "الحدود المناسبة للمنطق العام تتفاوت حسب الأوضاع التاريخية والاجتماعية".[٢٨]

ليس من الممكن هنا تقديم عرض شامل للحوارات المتعددة حول هذه الرؤى بين الدارسين الغربيين، ولكن قد يكون من المفيد لأجل غرضي هنا أن أشير إلى تحفظات هيبرماس حول تفريق راولز بين المذاهب الشاملة والقيم السياسية.[٢٩] يعترض هيبرماس أيضا على تعريف راولز لمفهوم "السياسة" وتمييزه بين المجالين العام والخاص للحياة الاجتماعية. في تحليله: "يتعامل راولز مع مجال القيم السياسية، والمتميز في المجتمعات الحديثة عن مجالات القيم الثقافية الأخرى، كأمر مُسَلَّم به" ويقسم الشخص إلى هوية سياسية عامة وأخرى غير سياسية.[٣٠] هذه الرؤية، حسب هيبرماس، تتحدى الحقيقة التاريخية المتمثلة في تداخل وتغير الحدود بين المجالين العام والخاص. نقطة أخرى يطرحها هيبرماس، وهي مفيدة بالذات لتوضيح فكرتي عن مصطلح المنطق المدني الذي أدعو له هنا، تتمثل في تركيزه على المجالات المستقلة وغير الحكومية كميادين ضرورية لتنمية المنطق العام والتعبير عنه. كما لخص ماكارثي:

"منتديات الحوار المستقلة (والمتميزة عن النظام الاقتصادي ونظام الدولة الإداري)، وهي التي تملك أمكنتها الخاصة – أي المنتديات – كما في الجمعيات الطوعية والحركات المجتمعية وشبكات التواصل الأخرى للمجتمع المدني – ومن ضمنها وسائل الإعلام العام – هي بالنسبة لهيبرماس قاعدة السيادة العامة. من الناحية النظرية فإن استخدام الجمهور المنطق في الميادين غير الحكومية تتم ترجمته عبر إجراءات صنع القرار المؤسسة قانونيا – مثل العمليات الانتخابية والتشريعية – إلى السلطة الإدارية الشرعية للدولة. بكلمات هيبرماس نفسه: "القوة المتوفرة عند الإدارة تنبع من استخدام الجمهور للمنطق... الرأي العام المتكون عبر الإجراءات الديمقراطية لا يمكن أن "يحكم" بنفسه، ولكن يمكنه أن يوجه استخدام القوة الإدارية في اتجاهات معينة".(٣١)

أنا على اتفاق عام مع تفكير راولز، كما يوضحه ويضيف إليه هيبرماس، مع انشغالي الأساسي بمخاطر نقل هذه الأفكار إلى المجتمعات الإسلامية بشكل واسع، وهذا سبب من الأسباب التي تجعلني أضع مصطلحا جديدا هو "المنطق المدني"، بحيث أستطيع به تكييف النقاشات الغربية أعلاه مع الظروف الخاصة بالمجتمعات الإسلامية. لشرح هذا الأمر أكثر، أعود بالقارئ أولا إلى تعريفي للمنطق المدني في الفصل الأول من الكتاب، حيث قلت إنه اشتراط أن يكون التشريع أو السياسة العامة مستندَين إلى ذلك النوع من المنطق المشاع الذي يمكن لعامة المواطنين أن يقبلوه أو لا يقبلوه، أو يستعملوه لطرح سياسات بديلة، عبر الحوار العام دون الإشارة إلى معتقد ديني محدد، ودون أن يُتَّهم أصحابه في دينهم. هذه النظرة قد تكون مدعومة بطروحات راولز وهيبرماس في هذا الموضوع، ولكن تركيزها المسبق على تجارب المجتمعات الغربية ربما يجعلها غير متصلة مباشرة بموضوعنا هنا. على سبيل المثال فإن تمييز راولز بين المفاهيم السياسية والمذاهب الشاملة ربما يكون مفيدا في اقتراح إطار شامل للتعبير عن المنطق المدني، لكن، ورغم ذلك، فهذا التمييز يفترض الوجود المسبق لنظام دستوري متقدم وفي مجتمع مستقر، حيث تكون هذه المفاهيم غنية بما فيه الكفاية لدعم الحوار حول قضايا السياسة العامة، وهذا الافتراض لا ينطبق عموما على العالم الإسلامي في الحقبة المعاصرة، منذ ما بعد الاستعمار. فأنا حريص على تجنب اشتراط خلاصات ونتائج محددة لاستخدام مفهوم

المنطق المدني لأني أنتظر ذلك من ممارسة هذا المنهج بين الناس في السياق التاريخي لكل مجتمع. الشرط الوحيد الذي أقترحه كمبدأ عام للمجتمعات الإسلامية هو أن يكون المنطق المشاع، وعملية توليده، مُقنِعَيْن لعموم المواطنين دون الحاجة للإشارة لمعتقد ديني.

في ختام هذا القسم أحب أن أعترف بأن مفهوم المنطق المدني عندي لا يزال مؤقتا وفي طور النمو، وأعتبر أنها علامة صحة أن لا أكون محصورا في نظرة معينة أو مفصلة لهذا المفهوم. كما أنني أرى أنه من الضروري تأكيد أن مفهوم المنطق المدني يجب أن يكون متأصلا في المجتمع المدني وموسوما بالتحدي الفعال بين العملاء المختلفين الذين يسعون للتأثير على السياسة عبر آليات الدولة. مع الإشارة لخصائص الدولة كما أوضحناها في بداية هذا القسم، فإن ممارسة المنطق المدني في المجال غير التابع للدولة يمكنها أن تُعمِّق من شرعية الدولة نفسها واستقلالها لكي توفر للمواطنين المنابر والآليات المطلوبة لمخاطبتهم بشأن مصالحهم. أكثر من ذلك فإن المنطق المدني نفسه منبر شامل وعادل يملك جميع المواطنين فيه الحق في المشاركة في توسيع المفاهيم العامة للدولة كساحة مبذولة لجميع المواطنين والمنظمات المدنية. ولدى خلاصة الأمر، فإن مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة قادرة أن تحمي وتنظم عملية المنطق المدني، ولكن هذه المبادئ نفسها تحتاج لأن تكتسب شرعيتها من خلاله. سأعود لهذه القضية الأساسية في خلاصة هذا الفصل، بعد مناقشة كل واحد من هذه المبادئ على حدة بالنسبة لعلاقته بأطروحتي العامة.

الحكم الدستوري من منظور إسلامي

مفهوم الحكم الدستوري هو ذلك المبدأ العام، أو النظم والمبادئ التي تقيد ممارسة سلطات الحكومة بما يتوافق مع الحقوق الأساسية للمواطنين والفئات المجتمعية، إضافة إلى أنه أيضا حكم القانون لضمان تنظيم العلاقة بين الأفراد والدولة بواسطة مبادئ قانونية واضحة للتطبيق العام، بدل الإرادة المستبدة للصفوة الحاكمة.[٣٢] وفي استعمالي هنا لمصطلح "الحكم الدستوري" فإني أشمُل به شبكة المؤسسات والعمليات والثقافة العامة الضرورية لفعالية واستدامة هذا المبدأ.[٣٣] بكلمات أخرى أنا مشغول

بالمبادئ الشاملة والدينامية، إضافة إلى المؤسسات والعمليات الاجتماعية والسياسية، أكثر من انشغالي بالتطبيق الرسمي للمبادئ العامة المجردة والقواعد المحددة في القانون الدستوري. المبادئ الدستورية والقانونية هي مهمة بلا شك، ولكنها غير قابلة للتطبيق بصورة فعالة ومستدامة قبل إدراكها عبر مفهوم الحكم الدستوري الأوسع والأكثر دينامية.

يتكون الفهم العام للحكم الدستوري الذي أعتمد عليه هنا من أطروحتين:[٣٤] أولا، أن ننظر للمفاهيم والمبادئ المتعددة، ومؤسساتها، كمقومات متداخلة للنموذج المطلوب من الحكومة المسؤولة والمستجيبة لمصالح المواطنين، بحسب متطلبات السياق الزماني والمكاني. بما أن أي تعريف لهذا المفهوم هو بالضرورة ناتج من تجارب مجتمعات معينة، في سياقاتها المتعددة، يصبح من غير المعقول أو المرغوب، في نظري، الإصرار على مقاربة واحدة لتعريفه وتطبيقه، وإقصاء بقية المقاربات الأخرى. سواء كان مبنيا على وثيقة مكتوبة أم لا، يجب أن يكون الهدف دوما هو تأييد قواعد القانون، ووضع الحدود الفعالة على سلطات الحكومة، وحماية حقوق الإنسان. ربما يظهر المفهوم الأكثر قبولا عالميا للحكم الدستوري عبر الزمن، ولكن ذلك يجب أن يكون نتيجة للتحليلات المقارنة للخبرات العملية المتنوعة عالميا، بدل محاولة فرض تعريف إقصائي مبني على أيديولوجية أو فلسفة واحدة، أو على غيرها.

ثانيا، أنا أؤمن جازما بأن مثل هذه المبادئ يمكن إدراكها وتطويرها بالممارسة والتجربة، وعليه فإن السيادة المواطنية والعدالة الاجتماعية، على سبيل المثال، لا يمكن تحقيقهما إلا عبر الممارسة الفعلية داخل إطار قابل للتصحيح النظري والتعديل العملي، بدل تأجيلهما لحين تتمكن الصفوة الحاكمة من توفير الظروف "المثالية" للنجاح. في نفس الوقت فإن المحاولة العملية لتحقيق السيادة المواطنية والعدالة الاجتماعية ستوفر الكثير من الفرص للترويج للظروف الأكثر قابلية لنجاح الحكم الدستوري واستدامته، أي أن الغاية المتمثلة في الحكم الدستوري يمكن إدراكها عبر التجارب العملية للمبادئ الدستورية في السياقات الخاصة بكل مجتمع، التي بدورها تؤثر على مستقبل الانعكاسات النظرية في المبادئ، وتُطور ممارستها.

عند الحديث بصورة عامة نقول إن الحكم الدستوري هو رد فعل معين لإشكالية أساسية في الممارسة العملية لأي مجتمع بشري. من الناحية

الأخرى، من الواضح أن المشاركة المتساوية من جانب جميع أعضاء المجتمع في التصرف في الشؤون العامة له غير ممكنة عمليا. من الواضح أيضا، أن الناس يميلون لحمل وجهات نظر مختلفة ومصالح متعارضة فيما يخص إجراءات السلطة السياسة، وفي ما يخص تنمية الموارد الاقتصادية والسياسية والخدمات الاجتماعية. الدولة هي تلك الوكالة المختصة بموازنة هذه الاختلافات في الآراء والمصالح، لكن من ناحية الممارسة فإن هذه الوظيفة ستؤدي بواسطة أولئك الأشخاص الذين يتحكمون بأجهزة الدولة، إذ إن أجهزة الدولة نفسها ليست وحدات مستقلة أو محايدة يمكنها العمل من تلقاء نفسها. الدور الأساسي للحكم الدستوري يتمثل في ضمان أن تكون رؤى ومصالح الذين ليست لديهم سلطات مباشرة على نطاق الدولة محترمة ومُعتَبَرة بصورة جيدة من جانب أولئك المتحكمين في أجهزة الدولة. جميع عناصر الحكم الدستوري، المتعلقة بأجهزة الدولة أو إجراءاتها في صنع وتطبيق السياسة العامة وإدارة العدل، وغير ذلك، هي ضرورية بحكم الواقع الماثل في المجتمعات البشرية المعاصرة اليوم.

وعليه فإن الحكم الدستوري يتطلب احترام وحماية الحقوق الجماعية والحقوق الفردية، لأن الاثنين يعتمدان على بعضهما في الفهم والتطبيق. على سبيل المثال، احترام حرية الرأي والمعتقد والتنظيم للأفراد هو الطريق الوحيد الذي يمكن به حماية الحقوق الجماعية للفئات الإثنية أو الدينية، لكن هذه الحريات الفردية تتشكل وتأخذ معناها الفعال عبر الممارسة الجماعية. أكثر من ذلك، بما أن هذه الحقوق أساساً أدوات لإدراك أهداف العدالة الاجتماعية والاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية لجميع فئات المجتمع، فعليها إذن أن تكون مُستوعَبَة كعملية دينامية وليس كقواعد قانونية مجردة. الحقوق ليست ذات فائدة دون الوسائل الدستورية لممارستها، ومن ضمنها القدرة على تشكيل وتفعيل الأحكام على ممارسات موظفي الحكومة، وتحميلهم للمسؤولية. عليه فإن هؤلاء المسؤولين يجب أن لا يكونوا قادرين على إضفاء غموض على ممارستهم أو إخفاء استعمالهم المفرط لسلطاتهم، ولهذا هناك حاجة عامة لشفافية العمل الرسمي. يمكن تحقيق هذا الأمر عبر التشريعات والتنظيمات الإدارية، كما يمكن تحقيقه عبر بعض المعايير مثل حماية حريات الصحافة أو أجهزة الإعلام بصورة عامة، إضافة للمعالجات الفعالة ضد أولئك الذين ينتهكون مسؤوليات مناصبهم أو يدبرون للتملص

من المسؤولية. من غير المحتمل أن تقود الشفافية الإدارية والمالية لمحاسبية قانونية وسياسية فعالة دون مؤسسات مستقلة وذات كفاءة يمكنها التحقيق في الانتهاكات المحتملة والفصل في القضايا والأسئلة المتنازع عليها. هذا العنصر من العملية الدستورية يتعلق بقضايا متعددة لا يمكن نقاشها بالتفصيل هنا، وتتنوع من الأسئلة التقنية للقانون الإداري والمحاكم إلى التنظيمات العملية لضمان استقلال القضاء أو مسؤولية موظفي الدولة المُنتخَبين والمُعيَّنين.

أكثر العناصر حساسية في مسألة الحكم الدستوري تتعلق بالدوافع النفسية والاجتماعية للمواطنين في المشاركة ضمن نشاطات مدنية شاملة لترويج وحماية الحقوق والحريات. تعتمد مؤسسات وعمليات الحكم الدستوري المتعددة على إرادة وقدرة المواطنين على تأييدها من أجل المصلحة العامة للجميع، بدل المصالح الضيقة الخاصة بإحدى فئات المجتمع دون غيرها. هذه العناصر يصعب تحديدها أو تعريفها أو تصنيفها بصورة قاطعة، ولكن من المؤكد أنها تشتمل على حفز المواطنين للإبقاء على معرفة بقضايا الشؤون العامة والعمل الجماعي. يجب أن يتمتع مسؤولو العمل العام والمؤسسات والأجهزة التي يديرونها بثقة المجتمعات المحلية، كما تكون أيضا سهلة الوصول إليها، وودية ومتجاوبة حين يتم اللجوء إليها. هذا هو المعنى العملي والأكثر تأسيسا للسيادة المواطنية، حيث يستطيع الناس أن يحكموا أنفسهم عبر مسؤوليهم وممثليهم المُنتخَبين. الحكم الدستوري، في النهاية، يتعلق بإدراك وتنظيم هذا النموذج بأكثر طريقة مستقرة ومتفاعلة، بحيث تُوازِن المتطلبات الحاضرة للاستقرار والاستمرارية مع الحاجة للتكيف والتنمية للمستقبل.

يشتمل الحكم الدستوري على مبادئ عامة، مثل الحكومة المنتخبة والشفافية والمسؤولية ومبدأ الفصل بين السلطات، التشريعية والتنفيذية والقضائية، واستقلال القضاء، لكن، ورغم ذلك، فهذا لا يعني افتراض أن تكون مثل هذه المعالم جميعها متواجدة بأشكال معيّنة. الواقع أن هذه المبادئ والشروط لا يمكنها سوى الظهور والنمو في صورة نماذج متعددة عبر عملية الممارسة والخطأ الزمنية.(٣٥) المنطق والغرض من وراء الحكومة المنتخبة والمسؤولية والمحاسبة يمكن إدراكه عبر نماذج متعددة، مثل النظام البرلماني في المملكة المتحدة أو النظام الرئاسي في النموذج الفرنسي أو

الأمريكي. هذه النماذج ليست مختصة بمجتمعات معينة فقط، ولكن يمكنها أن تتغير، وهي فعلا تتغير، لكي تتكيف مع الظروف المتغيرة لنفس الدولة عبر الزمن.[٣٦] كل نموذج دستوري ناجح يعمل في شموله – ليس دون مشكلات أو مصاعب – وينتقل ويتكيف، بأساليبه الخاصة، في أوقات الأزمات. هذا الأمر يمكن رؤيته بوضوح في مثال فرنسا وألمانيا في القرن العشرين.[٣٧]

على سبيل المثال فإن الفصل بين السلطات واستقلال القضاء يمكن توفيرهما وحمايتهما عبر تنظيمات بنيوية ومؤسسية، كما هو في الولايات المتحدة الأمريكية،[٣٨] أو عبر وسائل أخرى من "الاتفاقيات" والتقاليد السياسية المتأصلة بعمق في الممارسة العامة للثقافة السياسية للبلاد، مثل ما عليه الحال في المملكة المتحدة.[٣٩] التفريق الحاد بين نموذج الاتفاقيات والتقاليد بهذا المعنى، من ناحية، ونموذج التنظيم البنيوي والمؤسسي، من الناحية الأخرى، يمكن أن يكون مُضلِّلاً، لأن كل نموذج يتطلب ويفترض وجود درجة أو شكل ما من النموذج الآخر لكي يعمل بكفاءة. هذه الاختلافات في العادة نتيجة للتجربة التاريخية الخاصة بسياق كل دولة على حدة، وليست نتيجة لخيار واحد ومُتعمَّد تم تقريره في نقطة زمنية معيّنة.[٤٠] المهم هو قدرة النظام على تحقيق أهدافه الدستورية، أيا كانت الاختلافات بالنسبة لكيفية تحقيق هذه الممارسة.

لكن قولنا بأنه يجب علينا عدم الإصرار على نماذج معينة من الممارسة الناجحة للحكم الدستوري في كل الدول، لا يعني أن كل النظم المعقولة تتساوى من حيث القابلية للتحقيق المستقر لأهداف بعض المبادئ الدستورية المعيّنة، مثل فصل السلطات واستقلال القضاء. هذا الأمر نسبي في العادة، ولكن بعض الوسائل ناقصة جدا بحيث لا يمكن أن تكون مقبولة لتحمل عبء تحقيق الحكم الدستوري. على سبيل المثال فمن الضروري للسلطة التنفيذية ممارسة سلطاتها التقديرية في تعيين وترقية مناصب القضاة، إلا أن الاعتماد الكامل على "نزاهة" المسؤولين عن هذه التقديرات، دون وجود مراجعة أو ضمانات خارجية، سيؤدي إلى تقويض مبدأ استقلال القضاء. النظام الذي ينتقص من حقوق المواطنة الأساسية لبعض الفئات أو الجماعات، مثل انتقاص حقهم في المساواة أمام القانون والمساواة في فرص

الوصول للمناصب العامة، نظرا للتمييز على أساس الدين أو نوع الجنس يؤدي إلى النبذ الشامل للحكم الدستوري نفسه.

ولكن هذا لا يعني أن النماذج غير المقبولة يمكن استبدال أفضل منها بها بسهولة وسرعة. كما يتمثل لنا بوضوح من بعض التجارب في ما بعد التجربة الاستعمارية للكثير من الدول الإفريقية والآسيوية، فإن محاولة استيراد البنيات والمؤسسات والإجراءات التي أثبتت نجاحها في بعض الدول، ونقلها إلى دول أخرى، عملية صعبة جدا وتتطلب تكييفا شاملا وتنمية حذرة.[٤١] ظهور الإجماع على بعض المعالم المعينة للحكم الدستوري، وكيفية تفصيلها وتطبيقها في كل دولة، تعكس التجربة الخاصة لتلك الدولة في سياقها العالمي والمحلي. بعبارة أخرى فإن معنى وتطبيقات الحكم الدستوري لأي دولة ما هي إلا نتيجة للتفاعل بين المبادئ العالمية الواسعة مع العوامل والإجراءات المحلية الخاصة، لكن المبادئ العالمية نفسها مستنبطة من التجارب الخاصة للدول المتعددة، التي بدورها تم إنتاجها عبر تفاعلات مماثلة بين مفاهيم شاملة وتجارب محلية محددة في سياقها الخاص بها.

الإسلام والشريعة والحكم الدستوري

التركيز على ضرورة الشرعية الإسلامية، أو القبول للحكم الدستوري من المنظور الإسلامي، لا يعني أن الإسلام وحده، وبصفة مستقلة، هو الذي يحدد السلوك الدستوري للمسلمين، الذين يتأثرون كذلك بعوامل أخرى كثيرة، سياسية واقتصادية وغيرها. من المؤكد أيضا أن فهم وممارسة المسلمين للإسلام يتأثر بتلك العوامل، غير أنني لا أزال أرى أن المسلمين من غير المحتمل أن يحملوا الحكم الدستوري محمل الجد إذا دعتهم الدواعي للنظر له بصورة سلبية في ما يخص اتساق مبادئه مع واجباتهم الدينية في التزام الشريعة. لكن، وكما ذكرنا فى السابق، فإن أي معرفة أو ممارسة بشرية للشريعة هي دوما نتيجة لفهم وتجربة المسلمين، وهما فهم وتجربة لا يستنفدا كل مبتغيات الإسلام نفسه.

الإطار المرجعي لمفهوم الحكم الدستوري لدى عامة المسلمين يعود عموما في اعتبارهم إلى تجربة المجتمع المسلم الأول، الذي أسسه النبي محمد، عليه الصلاة والسلام، بالمدينة المنورة بعد هجرته إليها من مكة في

عام ٦٢٢، والمتفق عموما على استمراره في حياة الصحابة.(٤٢) فلدى أهل السنة من المسلمين فإن أنماط السلوك العام والخاص، إضافة إلى نماذج العلاقات والمؤسسات السياسية والاجتماعية، المنسوبة أو المتعلقة بتلك الحقبة الزمنية تمثل النموذج الإسلامي المثالي للمجتمع.(٤٣) لكن أيضا بالنسبة للمسلمين فإن النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو خاتم الأنبياء ومن ثم فنموذج دولته في المدينة لا يمكن استنساخه بعد موته. وكلما قامت محاولة تدعي ذلك فإن الحكام فيها هم بشر عاديون ليس لهم حظ من العصمة التي اختصت النبي، عليه الصلاة والسلام.

كذلك فليس هناك اتفاق بين المسلمين على ما يعنيه نموذج دولة المدينة وكيفية تطبيقه اليوم. بالنسبة لأغلبية أهل السنة من المسلمين فإن عهد النبي، صلى الله عليه وسلم، والخلفاء الراشدين الأربعة بعده هو أكبر نموذج تطبيقي لنظرية الحكم الإسلامي الدستوري.(٤٤) كما أن للشيعة نماذجهم الخاصة من الإمامة الشرعية لعلي بن أبي طالب، رضى الله عنه، حسب مذهبهم وتاريخهم الخاص (جعفرية أو إسماعيلية أو زيدية، أو غيرهم).(٤٥) وعليه فإن أهل "السُنّة" والشيعة لديهم نماذجهم المثالية الخاصة، في نفس الوقت الذي تتولد فيه انقسامات مستمرة مع مرور الأجيال، والتي تُبَرَّر عادة بتلبية الظروف القاهرة، مثل النزاعات الداخلية أو التهديدات الخارجية. "يبدو أن الكثير من المسلمين يفضلون تعظيم الشريعة الأصلية بالكلام، والسماح للممارسة الفعلية بعدم الالتزام بها، بحجة فقه الضرورة، بدل أن تكون هناك محاولات لتكييفها مع ظروف وحاجات الحياة المعاصرة".(٤٦)

لهذا فإني أحاول أن أروج لفهم للشريعة يستطيع المسلمون أن يطبقوه فعليا، بدل المحافظة على مثال نموذجي غير واقعي ولا سبيل لتكريمه سوى من الناحية النظرية وليس على صعيد الممارسة. عليه فإن المسألة تتعلق بترجمة التطبيقات العملية في الممارسة الأساسية لتلك النماذج التاريخية للغة العصر الحاضر، وليس باستنساخها تحت ظروف مختلفة تماما، كالتي نعيش في ظلها اليوم. على سبيل المثال فإن مبدأ "الشورى" لم يكن مُلزِماً أو مُمارَساً بصورة نظامية شاملة. الآية ١٥٩ من سورة آل عمران، من القرآن الكريم، تطالب النبي عليه الصلاة والسلام بمشاورة أتباعه المؤمنين، ولكنها أيضا تقول له بأن يطبق رأيه الذي يعزم عليه، سواء اتفق معه الناس أم لم يتفقوا. الآية الأخرى التي يشار إليها عادة في هذا الأمر هي الآية ٣٨ من

سورة الشورى، والتي تصف المؤمنين بأنهم جماعة تتخذ قراراتها بالمشاورة، لكن القرآن لا يشرح كيفية هذه المشاورة، من الناحية العملية، أو ما يجب فعله في حالات الاختلاف.(٤٧) لا نقصد بهذا أن نلقي اللوم على القرآن، بطبيعة الحال، لأنه لم يقصد منه معالجة مثل هذه التفاصيل الدقيقة، وليست حتى من مهام مؤسسي المذاهب الشرعية القدماء الذين لبّوا حاجات مجتمعاتهم بحكمة وكفاية. ما نريد الإشارة له هنا، باختصار، هو عدم وجود آليات كهذه في الأطروحات الإسلامية الموجودة حاليا، والتي تحتفظ عموما بفهمها العام لمبدأ الشورى كمطلب للنصح العام دون الالتزام به بالضرورة. وتؤكد الممارسة الفعلية للنبي والخلفاء الراشدين في المدينة هذا الفهم، وقد تدهور الوضع بهذا الخصوص في ظل حكم في سلالات الإمبراطوريتين الأموية والعباسية والدول الأخرى عبر التاريخ قبل الحديث للمجتمعات الإسلامية.

هذا الفهم لمبدأ الشورى لا يعني أنه لا يمكن استعماله اليوم كقاعدة لمبادئ الحكم الدستوري المؤسسة التي تتضمن جميع المواطنين، كما دعى دعوة بعض العلماء المسلمين منذ منتصف القرن العشرين.(٤٨) في الحقيقة فإن مثل هذا النوع من التطور والنمو في المبادئ الإسلامية هو ما أدعو إليه. لكن، ورغم ذلك، فهذه الإمكانية يجب أن تبدأ بفهم واضح للمعنى الموجود مسبقا للشورى في ممارستها التاريخية. ليس من الحكمة ولا الجدوى أن نتظاهر بأن مبدأ الشورى كان منذ البداية التاريخية مفهوما وممارَسا بالمفهوم الديمقراطي الدستوري بالمعنى الحديث، لأن هذا الزعم يهدر معنى الممارسة الدستورية؛ على أية حال فإن هذا الزعم سيكون مواجها بتفسير عدم وجود ترتيبات مؤسسية عملية للمعارضة السياسية المسالمة، والانتقال المنظم للسلطة إلى قيادات منتخبة بحرية، عبر التاريخ الإسلامي. هذا الوضع كان بالطبع صحيحا في أي مكان آخر في العالم، إلى أن نمت هذه المفاهيم والمؤسسات تدريجيا، وبتردد، منذ القرن الثامن عشر، لكن هذا لا يبرر الزعم الباطل تاريخيا أن المسلمين قد عرفوا ومارسوا الحكم الدستوري مسبقا، ومنذ قديم الزمان.

يجب أيضا تطبيق منهج مماثل لتنمية وتطوير التفسيرات التقليدية للشريعة في ما يخص المساواة للنساء وغير المسلمين، وحرية العقيدة. من الواضح أن مثل هذه القيود كانت شائعة في جميع المجتمعات البشرية في

الماضي لكن ذلك لا يبرر مواصلة الأخذ بها لدى المسلمين اليوم. كبديل لهذا يجب أن نكون واضحين في ما يخص منطق أو شرعية مثل هذه الممارسات في الثقافات المحلية للمجتمعات الإسلامية في الماضي، وكيف أنها اتخذت شرعيتها كتفسيرات معتمدة للشريعة، ومن ثم نبحث عن تفسيرات بديلة أكثر اتساقا مع الثقافات المتطورة والسياق المعاصر للمجتمعات الإسلامية.[٤٩]

لا بد لي من التركيز على أن القاعدة العامة للشريعة هي أن الناس يملكون حرية فعل الشيء أو تركه، إلا في حالة أن ينافي ذلك الشيء مبادئ الإسلام. من الناحية النظرية لا توجد هناك حدود للحقوق الدستورية عموما تحت الشريعة، إلا في الحالات المعيّنة التي سنشير لها أدناه. لكن، ورغم ذلك، من ناحية الممارسة، فإن الموضوع أكثر تعقيدا بسبب الطبيعة المنتشرة للشريعة على مدارس تشريعية متعددة، وبسبب الاختلاف القوي بين علماء المسلمين في جميع القضايا تقريبا.[٥٠] المسلمون، بناء على ذلك، محتارون في العادة في كونهم يملكون حق فعل الشيء أو تركه من وجهة نظر الشريعة، وهذه الحيرة تفتح المجال للصفوة الحاكمة لكي يتحكموا بهم. هذا الغموض لديه أيضا نتائج دستورية خطيرة، مثل تنظيم زي المرأة (ما يسمى الحجاب) والتفرقة بين الجنسين، التي يمكنها أن تنتهك مجال الحريات الشخصية والقدرة على المشاركة في الحياة العامة.

مهما كانت وجهة النظر التي يتبنّها الشخص في هذه القضايا فإنه لا يمكن دحض أن النساء وغير المسلمين يخضعون لقيود معينة في ما يخص حقوقهم الدستورية تحت التفسيرات التقليدية للشريعة. على سبيل المثال فإن الآية ٣٤ من سورة النساء في القرآن قد أُخذَت بنصها كتدشين لمبدأ قوامة الرجال على النساء، والذي يحرم بموجبه النساء من حق تولي المناصب العامة التي تقتضي ممارسة أي سلطة على الرجال.[٥١] في حين يختلف الفقهاء حول قضايا كثيرة، إلا أن أحدهم لم يهب المرأة حق المساواة مع الرجل في هذا الأمر. هذا المبدأ العام مدعوم أيضا بآيات أخرى معينة يتضح منها أن المرأة لا تملك حقوقا متساوية مع الرجال فيما يخص الزواج والطلاق والميراث والقضايا الأخرى المتصلة.[٥٢] نفس مبادئ التفسير هذه مطبقة في آيات أخرى، مثل الآية ٣١ من سورة النور، والآيات ٣٣ و٥٣ و ٥٩ من سورة الأحزاب، لتقييد حقوق النساء في الظهور أو الكلام في

الأماكن العامة، أو الاختلاط مع الرجال، الأمر الذي يحد من قدرتهن على المشاركة في الحكم.[٥٣] عليه فرغم أن النساء المسلمات لديهن نفس حق الاعتقاد والرأي الذي للرجال، فإن فرصهن في ممارسة هذه الحقوق مكبوحة بالقيود على فرص وصولهن للمجال العام.

وكذلك تم تفسير آيات عامة وخاصة بما يقيد حقوق غير المسلمين في تصنيفات متعددة لأهل الكتاب (المسيحيين واليهود عموما) والكفار.[٥٤] سأقوم بتوفير تفاصيل أكثر في هذا القسم عن المواطنة لاحقا، ولكن ما أريد قوله الآن إنه بِغَضِّ النظر عن الاختلافات النظرية بين علماء المسلمين، والتفاوت المعهود بين النظرية والممارسة، فإنه مما لا جدال فيه أن غير المسلمين ليسوا مساوين للمسلمين تحت التفسير التقليدي للشريعة. هناك فرصة لتفسيرات بديلة، وبالتأكيد ضرورية، ولكن هذا يختلف عن زعم أن مثل هذه القيود لم تكن جزءا من الشريعة كما فهمها المسلمون في الماضي. من الجدير بالذكر هنا أن منع التفرقة بسبب الجنس أو العقيدة منصوص عليه حاليا في دساتير معظم الدول التي يعيش بها المسلمون كأغلبية ساحقة. هذه الدول طرف أيضا في اتفاقيات دولية لحقوق الإنسان، تتطلب المساواة وعدم التفرقة. مثل هذه النصوص والالتزامات الدستورية تشير بوضوح إلى أن هذه المبادئ تتمتع بقبول واسع بين الشعوب المسلمة.[٥٥] معلوم أن حكومات تلك الدول نادرا ما تلتزم بأداء واجباتها الدستورية، ولكن هذه مشكلة ليست وقفا على دول المجتمعات الإسلامية. الحاجة لفهم وإزالة الأسباب الأساسية لهذا الفشل العام لا تتعارض مع الحقيقة الماثلة في القبول الواسع لقيم حقوق الإنسان بين الكثير من المسلمين حول العالم.

الهدف من الإصلاحات الإسلامية التي أدعو إليها هو تشجيع ودعم الجهود المطالبة بالمساواة التامة للنساء وغير المسلمين من وجهة نظر الشريعة وليس فقط لاعتبارات سياسية. مثل هذا الإصلاح سيساهم أيضا في عملية تأصيل قيم المشاركة السياسية والمسؤولية والمساواة أمام القانون، مما يوسع فرص الحكم الدستوري في المجتمعات الإسلامية. حتى لا يُساء فهمي هنا أقول إنه بينما تبقى الأسس الأخلاقية والاجتماعية لمجتمع المدينة المنورة هي النموذج المثالي الذي يتأسى به المسلمون، إلا أن البنية الفعلية وإجراءات تلك الدولة لا يمكن إعادة استنساخها لواقعنا المعاصر. بدل الاستمرار في تعظيم النموذج المثالي لدولة المدينة نظريا فقط دون تطبيقه،

على المسلمين إعادة توطيد قيم ذلك النموذج، والروح العام لمؤسساته السياسية والاجتماعية، عبر أنظمة أكثر عملية في الحكم وإدارة العدل والعلاقات الدولية. مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة في الحقيقة آليات أكثر مناسبة لموازنة العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع، في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، من الخضوع الغير واقعي للنماذج القديمة التي فقدت صلاحيتها لهذا العصر.

على سبيل المثال فإن التقليد القديم في المبايعة، أو البيعة، يجب أن يُنظَر له الآن كقاعدة للعقد التبادلي بين الحكومة والشعب عموما، بحيث يلتزم الطرف الأول بمسؤولية حماية حقوق ومصالح الطرف الثاني، في مقابل قبول الأخير بسلطة الدولة والالتزام بقوانينها وسياستها العامة.[٥٦] لكن، ورغم ذلك، فإن أي نظرية دستورية حديثة، سواء كانت مبنية على مبادئ إسلامية أم لا، يجب عليها أن تُنمّي آليات ومؤسسات مناسبة لانتخاب ومحاسبة الحكومة، بالإضافة إلى حماية الحقوق الأساسية كحقوق التعبير والتنظيم، حتى يكون ذلك العقد التبادلي ذا معنى اليوم. يمكن أن يحصل هذا عبر تنمية مفهوم الشورى كمبدأ مُلزِم للحكومة التمثيلية بدل أن يكون مجرد استشارات اختيارية. مبادئ حقوق الإنسان وحقوق المواطنة المتساوية ضرورية، ليس فقط لتطوير هذا المفهوم الجديد للشورى، ولكن أيضا للتطبيق الصحيح لاتباع النظرية الدستورية، التي يجب أن تكون شاملة لجميع الرجال والنساء، المسلمين منهم وغير المسلمين، كمواطنين متساوين أمام القانون.

الإسلام وحقوق الإنسان

الحديث عن الإسلام هو في الواقع حديث حول فهم وممارسة المسلمين لدينهم، وليس حول الدين بصورته المجردة. أكثر من ذلك فإن مناقشة العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان لا تعني أن الإسلام، أو أي دين آخر بالنسبة لأتباعه، المصدر الوحيد لتفسير عادات وسلوكيات المؤمنين به. ربما يقبل المسلمون أو يرفضون فكرة حقوق الإنسان، أو أي من معاييرها. في الواقع فإن مستويات عدة من القبول والالتزام بمعايير حقوق الإنسان ذات خاصية تتعلق بالظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية

للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، أكثر من تعلقها بالإسلام كقيمة مستقلة. لذلك فأيا كان دور الإسلام فلا يمكن فهمه بمعزل عن العوامل التي تؤثر على كيفية تفسير المسلمين له ومحاولتهم الالتزام بتقاليدهم الخاصة. لأجل ذلك فإنه من التضليل محاولة التنبؤ أو الوقوف على درجة الالتزام بحقوق الإنسان عند المجتمعات الإسلامية كنتيجة منطقية للعلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان في الصورة النظرية المجردة. رغم ذلك فإن هذه العلاقة مهمة بما فيه الكفاية لمعظم المسلمين إذ قد تختفي دوافعهم للالتزام بمعايير حقوق الإنسان فيما لو اعتبروا أن هذه المعايير لا تتسق مع تعاليم الإسلام، وعلى العكس فإن التزامهم وجهودهم لحماية هذه الحقوق سيتزايدان لو اقتنعوا بأنها متسقة على أقل تقدير – إن لم نقل مطلوبة – مع إيمانهم بالإسلام.

نقطة أخرى عامة نريد التركيز عليها هنا، هي أن قواعد الشريعة متسقة في الأساس مع معظم معايير حقوق الإنسان، مع استثناء بعض البنود المعينة والمهمة جدا في ما يتعلق بحقوق النساء وغير المسلمين، إضافة إلى حرية الدين والعقيدة التي سنتناولها أدناه. بجانب تقديرنا للأهمية القصوى لهذه البنود والسعي لتناولها عبر الإصلاح الإسلامي، إلا أنني أنادي بالموازنة بدل المواجهة في هذا الأمر لأني أعلم أنني، كمسلم، لو وُضعت في موقف الاختيار القطعي بين الإسلام وحقوق الإنسان فإني بالتأكيد سأختار الإسلام. بدل مواجهة المسلمين بهذا الخيار أقترح أن نقوم نحن المسلمين بتطوير فهمنا للشريعة في السياق المعاصر للمجتمعات الإسلامية.

وعليه فإنني أنادي لتأطير القضية باعتبار الطبيعة السياقية للفهم والممارسة الإنسانية للإسلام، من ناحية، وعالمية حقوق الإنسان، من الناحية الأخرى. هذا التصور أكثر واقعية وجدوى من مجرد المزاعم بالتوافق أو التناقض بين الإسلام وحقوق الإنسان التي تأخذ كلا الطرفين من العلاقة بصورة ثابتة ومطلقة. هذه النظرة لا تحمل حقوق الإنسان كمبدأ يقف في مواجهة الإسلام نفسه، ولكن فقط تقترح أن هذه الحقوق تشكل الإطار المناسب للفهم الإنساني للإسلام وتفسير الشريعة. كما ذكرنا مسبقا فإن القضية الحقيقية هي دوما عن الفهم والممارسة الإنسانية، وليس عن الإسلام في الصورة التجريدية. بما أن التفاسير التقليدية للشريعة هي نتاج جهد بشري وليست وحياً إلهياً، فإنها قابلة للتغيير عبر نفس عملية إعادة النظر

في الفهم وتأسيس إجماع جديد على الفهم الحديث. الذي أقترحه هنا أن حقوق الإنسان تستطيع توفير الإطار المناسب لتلك العملية الإنسانية بطبيعتها، ولكن ما الذي أعنيه بحقوق الإنسان، ومن أين أتت هذه الحقوق، وكيف يمكن تعريفها في الممارسة؟

عالمية حقوق الإنسان

فكرة حقوق الإنسان ظهرت في سياق نهاية الحرب العالمية الثانية كمحاولة لتأسيس حقوق أساسية معيّنة لتصبح متوفرة لجميع البشر بحيث لا تتأثر بتقلبات الأحوال السياسية في أي بلد. وفي تلك المرحلة التأسيسية كانت القناعة القوية بأن هذه الحقوق أساسية جدا بحيث لا بد من حمايتها بصورة اتفاق وتعاضد دولي من أجل ضمان تطبيقها تحت جميع الدساتير وأنظمة الحكم الوطنية.[٥٧] بعبارة أخرى فإن هدف خلق التزامات قانونية دولية لاحترام وحماية حقوق الإنسان، سواء عبر مبادئ القانون الوطني أو الاتفاقيات الدولية، هو وضع بنود خاصة بهذه الحقوق تحت الأنظمة المحلية – أينما كانت مفقودة أو غير كافية – وترويج تطبيقاتها العملية.

الهدف الأساسي لحقوق الإنسان هو ضمان الحماية الفعّالة لحقوق أساسية معيّنة لجميع البشر في أي مكان، لأنهم أهل لهذه الحقوق لمجرد بشريتهم، حتى في تلك البلدان التي لا تضمن هذه الحقوق الدستورية الأساسية. لكن هذا لا يعني أن حقوق الإنسان تختلف عن، أو تتفوق على، الحقوق الدستورية الأساسية. في الحقيقة إن حقوق الإنسان عادة تكون محترمة ومحمية من خلال التنظيم الدستوري لمؤسسات الدولة. الهدف من هذه الفكرة هو تعميق وحماية هذه الحقوق الأساسية من التقلبات السياسية والإدارية. بعبارة أخرى حقوق الإنسان، مثل الحقوق الدستورية الأساسية، يجب أن لا تخضع بصورة تقليدية لرغبة الأغلبية. من خلال عملية التصويت العادي. لكن هذا القول لا يعني أن هذه الحقوق مطلقة، لأن الكثير منها يستوجب توفر شروط معينة، وبعضها قد يتم تعليقه في حالات الطوارئ الاستثنائية، على سبيل المثال. الهدف، إذن، هو وضع ضمانات تكفل احترام حقوق الإنسان، كما هو الحال مع الحقوق الدستورية الأساسية.[٥٨]

يمكن لمفهوم حقوق الإنسان أن يكون أداة قوية لحماية كرامة الإنسان والترويج لرفاهية الأفراد في كل مكان، لقوته السياسية والأخلاقية العظيمة المستمدة من النفوذ الأخلاقي لهذه الحقوق بحكم الإجماع العالمي عليها. حقيقة أن هذه الحقوق توفر "المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تبلغه كافة الشعوب وكافة الأمم" (كما هو مذكور في ديباجة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ١٩٤٨) تعني أنه يجب على أي نظام حكم دستوري أو قانوني أن يعمل على حمايتها بصورة ثابتة، لكن لكي تصبح هذه الحقوق معيارا عالميا فذلك يتطلب بناء عملية من التوافق العالمي، بدل افتراضها أو فرضها. بما أن جميع مجتمعات البشر تدين أيضا لمعاييرها الخاصة، التي تشكلت بالضرورة عن طريق سياقاتهم وتجاربهم الخاصة، فإن أي مفهوم عالمي لا يمكن اعتماده كمعطى جاهز. بعبارة أخرى فإن البشر يعرفون ويجربون العالم بصفاتهم الشخصية، نساء أم رجالا، أفريقيين أم أوروبيين، أغنياء أم فقراء، وأصحاب معتقدات دينية أم لا. مثل جميع البشر في أي مكان، يتشكل وعينا وقيمنا وسلوكياتنا بواسطة تقاليدنا الثقافية والدينية الخاصة. يصبح السؤال، إذن، هو كيفية دعم وتصعيد التوافق على عالمية معايير حقوق الإنسان، والتي تتطلب فهما واضحا لطبيعة وتأثير التفاوت في النفوذ والثروة بين قطاعات المجتمع داخل الثقافات نفسها، وبين بعضها البعض أيضا.

هذه النظرة لإطار حقوق الإنسان كنتيجة لعملية بناء توافق يجب أن لا يُنظَر لها كدفاع أو تبرير لمزاعم بعض الحكومات أو القادة بأن مجتمعاتهم يجب استثناؤها أو إعفاؤها من الالتزام بتلك المعايير. هذه المزاعم، في الحقيقة، تصنعها الصفوات الحاكمة لأنها تنظر لحقوق الإنسان على أنها "غربية"، وبالتالي أجنبية على المجتمعات الأفريقية والآسيوية عموما.[٥٩] هدفي هو تحدي هذه المزاعم عن طريق تأكيد أن جميع المجتمعات تناضل من أجل كيفية تحقيق، والمحافظة على، التزام مناسب لعالمية حقوق الإنسان وقواعدها الأساسية من حكم القانون في العلاقات الدولية. تخصيصا، أنا أعترض على إشارة أن النموذج الوحيد لعالمية حقوق الإنسان قد تم وضعه من جانب المجتمعات الغربية، أو غيرها من المجتمعات، ليفرض على بقية المجتمعات إذا أرادت أن يتم اعتبارها جزءاً من "الإنسانية المتمدنة". إذا كان لحقوق الإنسان أن تصبح عالمية (وهو ما يجب عليها أن تكون، بما أنها

حقوق لجميع البشر أينما كانوا)، لا بد لها أن تتكامل مع ثقافات وتجارب جميع الشعوب، وليس فقط ما يخص تلك المسماة المجتمعات الغربية التي "تصدِّرُها" جاهزة لبقية المجتمعات. النقاط التالية يمكن ذكرها هنا لدعم هذا التصور.

أولا، من الواضح أن الصيغة الحاضرة للمعايير الدولية لحقوق الإنسان تعبر عن المفاهيم السياسية الغربية وتجربتها، مع وجود الكثير من المواد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان قد تم نقلها حرفيا من بنود الحقوق الأساسية في دستور الولايات المتحدة بالذات.[٦٠] لكن هذا لا يجعل هذه المعايير أجنبية أو غير ذات صلة بالمجتمعات الإفريقية والآسيوية، والتي يمكنها بالتأكيد أن تقدِّر حاجتها لحماية هذه الحقوق في سياقاتها الخاصة. الصيغة الحاضرة لهذه المعايير مقدمة على طبيعة النماذج الغربية للدولة الجغرافية والعلاقات الدولية، واللتين هما الآن جزء أساسي من واقع جميع المجتمعات الإسلامية، كما أشرنا سابقا. بما أن على المسلمين الآن أن يعيشوا مع هذه المؤسسات الغربية للدولة، عليهم إذن أن يستفيدوا من الضمانات التي ترعرعت في المجتمعات الغربية لحماية حقوق الأفراد والجماعات تحت هذه المؤسسات والأنظمة.[٦١] من ناحية أخرى فإن المسلمين الذين يزعمون أنهم يرفضون حقوق الإنسان لأنها غربية يجب عليهم أيضا أن يرفضوا فكرة الدولة الجغرافية، والتجارة الدولية، والعلاقات الاقتصادية وغيرها، التي تقدمها النماذج الغربية. إن كانوا غير قادرين أو راغبين في فعل ذلك، إذن فعليهم قبول حقوق الإنسان كأدوات ضرورية وفعالة لتقليل الانتهاكات وإصلاح الأضرار التي تحصل عادة تحت هذه النماذج الغربية.

نقطة أخرى، هي أن الداعين لحقوق الإنسان والضمانات القانونية الدولية يجب أن يصروا على هذه الأسس الأصيلة للإنسانية المتمدنة بدلاً من أن يتخلوا عنها بسبب فشل بعض الحكومات في الالتزام بمبادئها، وإلا فإن المسلمين ومجتمعاتهم سيستنتجون أن المجتمعات الغربية وحكوماتها هي فعلا الراسم الأوحد لهذه المبادئ، والتي تستقيم أو تسقط بناء على قدرتها في الالتزام بها. مبادئ حقوق الإنسان والضمانات القانونية الدولية يجب الالتزام بها والترويج لها في وجه أي تحد، من أي مصدر أتى، بالذات لأنها تمثل المجهود المشترك للإنسانية جمعاءً، في أي مكان. من المهم أيضا أن نشير

إلى أن حقوق الإنسان، مثل أي مبادرة إنسانية أخرى، لا سبيل لحمايتها إلا من خلال عملية متواصلة من التجربة والخطأ، عبر الممارسة التي تتضمن التآكلات والبدايات والانتكاسات بجانب التطور المتنامي. على جميع الشعوب والمجتمعات أن تتعاضد وتتلاحم في هذه العملية من أجل أن تصبح هذه الحقوق عالمية فعلا. وبالنسبة للمسلمين، يجب أن يكونوا مشاركين نشطين في هذه العملية، بدل التذمر والتذرع بكونهم ضحايا للقهر من جانب حكوماتهم، ولا حيلة لهم، أو لأنهم عرضة لهيمنة الغرب في العلاقات الدولية.

ونلاحظ هنا أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان تَجنَّب وضع التبرير الديني لهذه الفكرة الأساسية في محاولة منه لإيجاد أرضية مشتركة بين المؤمنين وغير المؤمنين، لكن هذا لا يعني أن حقوق الإنسان لا يمكن أن تُبنَى إلا على قواعد علمانية، لأن مثل هذا القول لا يستطيع الإجابة عن سؤال كيفية جعل حقوق الإنسان مقبولة وشرعية من وجهات نظر مجموعة واسعة من المؤمنين في مختلف أنحاء العالم. المنطق الأساسي لمذهب حقوق الإنسان نفسه يمنح المؤمنين الحق في توطيد التزامهم بهذه المعايير بناءً على عقائدهم الدينية بنفس المستوى الذي يحاول به الآخرون توطيد نفس الالتزام بناءً على قواعد أي فلسفة علمانية. جميع البشر يملكون الحق بأن يطالبوا الآخرين بالتزام متساوٍ بمذهب حقوق الإنسان من جانبهم، ولكنهم لا يملكون حق تحديد المرجعية التي يريد هؤلاء الآخرين أن يبنوا التزامهم عليها.

المقاربة المقترحة كما نود أن نضيف هنا عليها أن تأخذ في الاعتبار أثر التحول في العلاقات الدولية بعد نهاية الحرب الباردة حيث أصبح خصوم الأمس حلفاء اليوم في سبيل تسيير أهدافهم السياسية الخارجية الضيقة، وباهتمام متضائل بقضايا حقوق الإنسان. الكثير من الأمثلة المتكررة لهذا الأمر يمكن رؤيتها عبر التسعينات من القرن الماضي، من الصومال إلى رواندا، ومن البوسنة إلى الشيشان وأخيرا إلى استعمار العراق في مارس ٢٠٠٣. من الصحيح أن بعض السياسات الخارجية القديمة، لأمريكا وبعض الدول الغربية، لحقوق الإنسان ما زالت مستمرة، لأن أي تحول أساسي في السياسة الخارجية لا يمكن أن يتم بين ليلة وضحاها، ولكن من الواضح أيضا، بالنسبة لي، أن هناك انحطاطاً

تدريجياً للسياسة القديمة، فالحكومات المتجنية تعمل بحذر في نطاق ما يمكن أن تفلت به من الرقابة الدولية، كما أن أولئك المتحمسين لتضمين حقوق الإنسان في سياستهم الخارجية يهتمون أيضا بمدى ما يمكن أن يخسروه بالقرب منهم بسبب العناية بحماية حقوق الإنسان لشعوب تعيش بعيدا عنهم. كلما اكتفت حركات حقوق الإنسان بمطالبها التقليدية، بسبب ضعف "قواها التفاوضية"، في السياسة الوطنية وحول المنطقة، ازدادت جرأة الحكومات في زعم تأكيدها على أهمية "المصلحة الوطنية" الضيقة أكثر من قضايا حقوق الإنسان. هذا الانحطاط التدريجي لأهمية حقوق الإنسان في السياسة الخارجية تدعى له المشروعية بأنه قد تم عبر العملية الديمقراطية، كما هو الحال في إعادة انتخاب الرئيس جورج بوش في الولايات المتحدة، رغم إصراره على انتهاك حقوق الإنسان والقانون الدولي.

لا أعمد بالطبع إلى التقليل من مصداقية فكرة حقوق الإنسان نفسها، أو التنبؤ باحتضارها، في المحيط المحلي أو العلاقات الدولية. هدفي هو أن أنقل تركيز مناصري حقوق الإنسان إلى الاعتماد على الناس، بحيث تكون أقل اعتمادا على غموض وتأرجحات العلاقات الحكومية. هذا لا يعني أيضا التخلص من استراتيجيات المساندة الدولية، لأنها ما زالت ضرورية للحماية العملية لحقوق الإنسان حاليا.[٦٢] هدفي هو التقليل التدريجي من الاعتماد على المساندة الدولية عن طريق التقليل التدريجي للحاجة لها، وذلك عبر تنمية قدرات المجتمعات المحلية لحماية حقوقها بنفسها بأكثر صورة فعالة ومستقرة.[٦٣] هذه النقلة إلى الجهود المحلية، وبعيدا عن التدخلات الخارجية، ليست سهلة الصنع أو محصنة ضد الانتكاس، ولكنها الطريقة الوحيدة للسير قُدُماً.

في حالة المجتمعات الإسلامية، يشتمل هذا على إقناع والسعي إلى قبول المسلمين بحقوق الإنسان وتطبيقها. من الواضح أيضا أن حقوق الإنسان ليست بالحل الشامل التلقائي لجميع المشاكل الخاصة بأي مجتمع، ولكن هذه المعايير والمؤسسات تستطيع إتاحة المجال وحفز الشعوب للدخول في نضالات سياسية وقانونية من أجل كرامة الإنسان والعدالة الاجتماعية. لكن هذه الإمكانية لا يمكن تحقيقها دون الظروف الضرورية للحوار والبحث من أجل تطوير التفسيرات التقليدية للشريعة، كما ذكرنا في الفصل الأول.

ويمكن توضيح المنطق المؤكِّد لأهمية فصل الإسلام عن الدولة، كما وضحناه أيضا في الفصل الأول، بإيجاز كالآتي:

الإسلام والشريعة وحرية الدين والمُعتقَد

المناقشة السابقة للنزاعات بين الشريعة والحكم الدستوري، بالإضافة لإمكانيات موازنتهما عبر اجتهادات أكثر سعة للإسلام عموما، هي أيضا ممكنة بالنسبة لحقوق الإنسان. وعليه فإني أنادي لتوضيح طبيعة التوترات بين عناصر الشريعة وحقوق الإنسان، بالإضافة إلى استجلاء الطرق المناسبة لتناولها عبر الإصلاح الإسلامي. من الضروري أن نعترف أولا بأن هناك نزاعا، ونفهم طبيعته، قبل أن نأمل في فضه أو موازنته. النزاعات بين الشريعة وحقوق الإنسان تتضمن قضايا حقوق النساء وغير المسلمين، وسأقوم الآن بتحليل هذه المنطقة العامة للنزاع، وهي منطقة حرية الدين والمُعتقَد، وذلك عبر توضيح قضايا حقوق الإنسان، أولا، ومن ثم استجلاء إمكانيات موازنتها عبر الإصلاح الإسلامي. حتى أتجنب الالتباس هنا أقول بأني أؤمن بإمكانية، وبالتأكيد ضرورة، إعادة تفسير المصادر الإسلامية من أجل تأكيد حماية حرية الدين والمعتقد، وهذا موقفي كمسلم أتحدث من وجهة نظر إسلامية، وليس فقط لأن حرية الدين والمعتقد هي معيار عالمي لحقوق الإنسان ومُلزِمٌ للمسلمين من وجهة نظر القانون الدولي.

من المهم أن أضع المناقشة التالية في إطار منظورين على الأقل: أولا، النزاع بين القانون الديني وحرية الدين ليس متعلقا بالإسلام وحده، حيث يمكن العثور عليه في بقية الأديان والأيديولوجيات. مثلا، الفهم التقليدي للنصوص اليهودية والمسيحية تقضي بعقوبة القتل وبعض النتائج الخطيرة الأخرى على جرائم الردة والتهم الأخرى المتصلة بها.[٦٤] من المؤكد أنه يمكن القول بأن ضرورة الطاعة الدينية في الماضي تعادل الولاء للدولة الوطنية الذي يعاقب انتهاكه بأنه من الخيانة العظمى، والتي تبقى جريمة رئيسية تحت معظم الأنظمة القانونية اليوم. إذن فعلاقة الشريعة الإسلامية مع الردة والقضايا المماثلة لم تكن متميزة عن بقية الأديان أو وقفا على الدين فقط، فهناك أحكام عقابية مناظرة أخرى ما زالت مستمرة التطبيق عند بعض الأيديولوجيات التي نصفها بأنها علمانية. عدم الامتثال للنظرية

الماركسية، مثلا، كان العقاب عليه بصورة أكثر شراسة في الاتحاد السوفيتي السابق، عبر معظم القرن العشرين، من عقوبة الردة والجرائم الأخرى التي تعاقب عليها الشريعة.

نقطة أخرى لا بد من إبرازها، هي أن بعض قواعد الشريعة لم تكن عرضة للتطبيق الحرفي والتنظيمي في الماضي. رغم ذلك فإن مجرد وجود هذه المبادئ يشكل نزاعا رئيسيا مع المطلب العالمي لحقوق الإنسان، ويشكل مصدرا للانتهاكات الشديدة لحرية الدين والمعتقد من ناحية الممارسة. وعليه فمن الضرورة بمكان، بالنسبة لي كمسلم، أن أواجه هذه القضية من أجل الحفاظ على استقامة معتقداتي الدينية، إضافة إلى تحدي الانتهاك العملي لهذه الحقوق الإنسانية، أيا كان احتمال تطبيقها اليوم.

سأناقش، باختصار، الردة والقضايا المتصلة بها تحت الشريعة لتوضيح عدم اتساق ذلك مع حرية الدين من وجهة نظر إسلامية، حتى دون الإشارة المرجعية للمعايير المعاصرة لحقوق الإنسان. التطبيق المناسب لمبدأ الحياد الديني للدولة سوف يحول دون وقوع الانعكاسات السلبية لأحكام الردة والمفاهيم المتصلة به على صعيد النظام القانوني للدولة، لكن هذا لن يلغي الانعكاسات المجتمعية السالبة للأحكام التقليدية للشريعة المتعلقة بالردة. هذا العنصر يجب تناوله عبر المناهج التعليمية وغيرها، عبر الزمن، لترويج مناخ تعددي مناسب ومستقر. المناقشة القادمة هنا تنطبق على العناصر القانونية والظروف الاجتماعية معا عن طريق إظهار أن هذه المبادئ غير قابلة للتطبيق من الناحيتين الأخلاقية والسياسية لدرجة أنه يجب عدم فرضها من جانب الدولة، وأيضا عدم قبولها من جانب المجتمعات المسلمة.

مصطلح الردة يعني حرفيا "التحوّل عن"، والمرتد هو الشخص الذي يتحول أو يرجع.[٦٥] يعني المصطلح، تحت الشريعة، الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، سواء بصورة مقصودة ومباشرة أو بقرائن عامة وضرورية.[٦٦] بعبارة أخرى بمجرد أن يصبح المرء مسلما، باختياره الحر، ليس هناك وسيلة تمكنه من تغيير دينه بعد ذلك. الحالات التي ينطبق عليها مصطلح الردة، حسب علماء الشريعة، تتضمن: إنكار وجود الله أو صفة من صفاته، أو إنكار نبي من أنبيائه، أو إنكار مبدأ أساسي من مبادئ الدين، مثل الصلوات الخمس أو صوم رمضان، أو تحليل ما هو محرّم في الدين، أو تحريم ما هو محلل. حد الردة يُوقع عادة على أي مسلم يثبت عنه التحول

عن الإسلام بصورة مقصودة أو بقول أو فعل متزندق، حتى في حالة المزاح أو العناد.(٦٧)

النظرة التي تقول إن الردة جريمة أو خطأ قانوني يتطلب تعريض المرتد لعقاب أو نتائج قانونية هي نظرة غير متسقة مع الروح العامة للقرآن، كما في الآيات ٢١٧ من سورة البقرة، و٩٠ من سورة النساء، و٥٤ و٥٩ من سورة المائدة، و١٠٨ من سورة النحل، و٢٥ من سورة محمد، والتي تدين الردة ولكن لا تحدد أي نتائج قانونية لها في هذه الحياة.(٦٨) القرآن، في الحقيقة، يتدبر بوضوح في الحالات التي يبقى فيها المرتد في المجتمع المسلم. الآية ١٣٦ من سورة النساء، على سبيل المثال، تقول: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ آمَنُواْ ثُمَّ كَفَرُواْ ثُمَّ ازْدَادُواْ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلاَ لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلاً). إذا كان صحيحا أن القرآن يفرض عقوبة القتل للردة، فإذا ما ارتد شخص في مجتمع من المسلمين يطبق هذا الحكم لن تكون أمامه فرصة للحياة ليكرر نفس الجريمة. لقد استند علماء الشريعة على ما اعتبروه من السنة النبوية في فرض حد الردة، إضافة إلى نتائج قانونية تبعية أخرى، مثل منع توريث المرتد أو ورثه.(٦٩) وبخلاف ذلك هناك إشكاليتين إضافيتين تتعلقان بمسألة الردة على صعيد الفقه الإسلامي نفسه، وهما ارتباك مفهوم الردة، وغموض قاعدة نتائجه القانونية كجريمة كبرى.

فقهاء المدارس السنية الأربع العامة صنّفوا الردة تحت تصنيفات ثلاثة: العقيدة والأفعال والألفاظ، مع تصنيفات فرعية لكل واحد منها. إلا أن كل واحد من هذه التصنيفات مثير للجدل. التصنيف الأول، مثلا، يُفترَض به أن يتضمن: الشكوك حول وجود وسرمدية الإله، أو حول رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم أو أي نبي آخر، والشكوك حول القرآن ويوم القيامة ووجود الجنة والنار، أو حول أي قضية أخرى من قضايا العقيدة التي يوجد عليها إجماع بين المسلمين، مثل صفات الله. ووفقا لذلك من المنطقي أن حكم الردة غير ممكن في الحالات التي لا يوجد عليها إجماع، لكن، وفي الحقيقة، لا يوجد إجماع بين المسلمين على الكثير من القضايا المضمنة في لوائح المدارس الفقهية المتعددة. على سبيل المثال فبما أنه ليس هناك إجماع واضح بين علماء المسلمين حول صفات الله، هناك إمكانية لإدانة الشخص كمرتد لقبوله أو رفضه لصفة من صفات الله حسب رأي عالم ما، والذي

يمكن أن يكون مقبولا أو مرفوضا عند عالم آخر.[٧٠] أكثر من ذلك فإن علماء المسلمين لم يقوموا بالتمييز، عموما، بين المفاهيم الكثيرة ذات الصلة والمتعلقة باستعمال التصنيف الواسع للردة، كمفهوم يتضمن جميع التصنيفات.[٧١] مما يجعل من هذا المفهوم واسعا وغامضاً بصورة خطرة، ومثيرة للتشوش والالتباس للقاعدة القانونية لتعيين الجريمة وعقوبتها بين أنواع كثيرة من التصرفات. سأقوم الآن، ببساطة، بتوضيح هذا الأمر، دون محاولة الدخول في مناقشة شاملة وتفصيلية للموضوع.

بما أن الردة تعني التحول الصريح عن المعتقد الإسلامي بعد الانتماء الصريح إليه، وهو ما يتصل بداهة مع الكفر، أي الرفض التام والصريح لرسالة الإسلام نفسها.[٧٢] ومع أن القرآن تحدث بتكرار عن الإيمان والكفر، إلا أنه لا يوفر دليلا واضحا لما يعنيانه هذين المصطلحين أبعد من حس الالتزام العام بالإيمان – أي "لا إله إلا الله، محمد رسول الله". على سبيل المثال فإن القرآن كثيرا ما يصل الإيمان بالعبادة، كالصلاة والصيام وصالح الأعمال، ولكنه لا يتحدث عن ما يجب أن يحصل لأولئك الذين يفشلون في الحياة وفق هذه الالتزامات، غير العقاب في الحياة الأخرى.

القرآن لا يقرر بوضوح نتائج مساءلة معنى الإيمان بالدين نفسه. مثلا، ما معنى تأكيد المسلم لإيمانه بأن "لا إله إلا الله"؟ ماذا يعرف المؤمنون، أو ما الذي يُفترَض بهم أن يعرفوه، عن الله؟ وما هي النتائج المترتبة على الإيمان بوحدانية الله بالنسبة للممارسة الشخصية للمسلم وسلوكه، سواء على المستوى الشخصي الخاص أو مستوى العلاقات الاجتماعية/الاقتصادية العامة والمؤسسات والعمليات السياسية؟ من لديه سلطة الفصل في الخلافات التي لا يمكن تجنبها حول هذه القضايا والقضايا الأخرى بعد موت النبي، صلى الله عليه وسلم، وكيف؟ وبدلاً عن توفير الإجابات لمثل هذه الأسئلة، يترك القرآن المسلمين أحرارا ليناضلوا مع هذه القضايا بأنفسهم. من الصحيح أن لديهم توجيهات عملية إضافية في السنة النبوية، أو نموذج النبي، عليه الصلاة والسلام، ولكن هذا أيضا له إبهاماته وغموضه. عليه فإنه ليس من المفاجئ أن نجد اختلافات كبيرة بين المسلمين عن دور الأعمال في تعريف الإيمان. في حين قَبِل بعض علماء المسلمين بالإقرار الخارجي بالدين، بصفته كافيا للشخص لكي يُعتبَر مسلما، أصرّ آخرون على أن زعم الإيمان لا بد له من الإثبات عن طريق الأعمال. بالنسبة لأولئك

الذين يطلبون العمل كدليل على الإيمان يصبح السؤال عن ماذا نفعل بالناس الذين يزعمون أنهم مسلمون في حين يفشلون في الالتزام بقواعد الإسلام. ولكن، من الذي يقرر ما إذا كان الشخص، أي شخص، يعمل وفقا لمتطلبات إيمانه، وتحت أي ضوابط؟ هذه الحوارات، ومظاهرها العملية تنوعت منذ ممارسات الخوارج أيام الحروب الأهلية للقرن السابع الميلادي بين المسلمين، إلى وضع الأحمدية في باكستان منذ خمسينات القرن المنصرم، إلى ارتكاب الجماعات المتطرفة المعاصرة للقتل والإرهاب.(٧٣)

توجد مشكلات مماثلة أيضا في التشريع الخاص بالزندقة أو الابتداع. مصطلح الزندقة يتعلق في مصادر الشريعة بالمبتدع الذي تصبح أقواله خطرة على المجتمع المسلم، ومن ثم تجعله عرضة لعقوبة القتل. هذا مع أن المصطلح ومشتقاته لا تظهر في القرآن إطلاقا، ويبدو أنه قد دخل إلى اللغة العربية من الفارسية. يبدو أن هذا المصطلح قد استُعمِل للمرة الأولى فيما يتصل بإعدام الجعد بن درهم في العام ٧٤٢ – بعد أكثر من قرن على وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. "من ناحية الممارسة، ويصف الفقهاء التقليديين الزنديق بأنه أي شخص تبدو ممارساته الخارجية للإسلام غير موثوقة بما فيه الكفاية".(٧٤) لكن، ورغم ذلك، لا يوجد أي تعريف متفق عليه، وإنما آراء كثيرة ومتنوعة، للمسلك العام الذي يحدد الزندقة، أو يجعل الشخص زنديقا، مثل أولئك الذين يُظهِرون أنهم مسلمون في نفس الوقت الذي يبقون فيه على عقائدهم السابقة. ولكن كيف يمكن معرفة ذلك، أو إثباته، في الحالات المعنيّة؟ ودون تعريف واضح للمصطلح فإن من المفاجئ أن بعض الفقهاء كانوا مستعدين لإلقاء تهمة الزندقة على أي شخص يقوم بالممارسة المسترسلة لأفعال ممنوعة في الإسلام، مثل الزنا وشرب الخمر.(٧٥) الحاجة لتعريف واضح تظهر أيضا عندما نضع بعين الاعتبار أن بعض الفقهاء، وخصوصا من المدرستين الحنفية والمالكية، يحرمون الزنديق من فرصة التوبة، في حين أن المرتد نفسه لديه الحق في تلك الفرصة.(٧٦)

كما توضح هذه المراجعة المختصرة أن هناك دوما خلطاً كبيراً في هذه المفاهيم وتعريفاتها، إضافة إلى الحيرة فيما يخص العقوبات الجنائية لها. بما أن القرآن لم يعرّف هذه المفاهيم ولم يحدد العقوبة الدنيوية المترتبة على أي منها، فيمكن للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل ويجدر بها، إعادة تقييم أحكام الشريعة الإسلامية ذات الصلة، آخذة حرية الدين والمعتقد بعين

الاعتبار. في الحقيقة فإن نصوص القرآن والسنة التي يمكن الاستشهاد بها لدعم هذا الاتجاه أكثر عددا من تلك التي قد يفهم البعض أنها تؤيد فرض أي عقوبة، أو نتيجة قانونية، على هذه الممارسات.(٧٧) بعبارة أخرى يجب أن لا تكون هناك عقوبة أو نتيجة قانونية سلبية أخرى للردة والمفاهيم الأخرى المتعلقة بها من وجهة النظر الإسلامية، لأن الإيمان بالإسلام يفترض ويتطلب حرية الاختيار، ولا صلاحية له تحت ضغوط الجبر أو التخويف. إمكانية الإيمان بأي شيء تتطلب منطقيا إمكانية الاختيار فيه، إذ إن أحدنا ليس بإمكانه الإيمان بأي شيء إلا إذا كان لديه الحق والفرصة في عدم الإيمان. فالإيمان هو بالضرورة خيار ومسؤولية.

الغموض الموروث الذي تتسم به قواعد الشريعة ذات الصلة، شجع على التحكم بها واستغلالها للأغراض السياسية والشخصية، والكثير من الباحثين المسلمين المشهورين تاريخيا، والذين يتمتعون بقبول واحترام واسع، ومرجعية عامة، لدى المسلمين اليوم، مثل أبي حنيفة وابن حنبل والغزالي وابن حزم وابن تيمية، قد تم اتهامهم بالردة أثناء حياتهم.(٧٨) هذه المخاطر تعمد أيضا إلى إلغاء إمكانية التواجد المشروع للآراء الفقهية المختلفة وتنميتها في أي مجتمع إسلامي، أو في الأمة الإسلامية العالمية. هذه أسباب قوية لإلغاء حكم الردة، وجميع الأحكام المشابهة، من أجل المصلحة العليا للإسلام كدين، وللمجتمعات الإسلامية نفسها دون أي اعتماد مرجعي على المعايير الدولية لحقوق الإنسان. أفضل طريقة لترويج حرية الدين، وأيضا حقوق الإنسان الأخرى، هي عرض جدلية إسلامية داخلية لحماية الحرية الدينية. هذه هي الطريقة المثلى للترويج لصلاحية وفعالية مبدأ عالمية حقوق الإنسان.(٧٩)

وتحقيق المستوى الضروري للإصلاح الإسلامي يتطلب أيضا إصلاح علم أصول الفقه، لأن التفاسير التقليدية أو المستحدثة للقرآن والسنة هي بالضرورة منتَجات للسياق التاريخي للمجتمع المسلم في ذلك الزمان والمكان، وعليه، باعتبار التحولات الكبرى للسياق السياسي والاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات الإسلامية اليوم، مقارنة بما كان شائعا عندما ظهرت الإفهام التقليدية للشريعة، فإن منهج التفسير يجب أن يعكس الوقائع المعاصرة إذا كان يرجو تحقيق صيغة مناسبة للشريعة. يمكن أن يتم هذا، عبر إعادة فحص نهج تحويل بعض آيات القرآن ونصوص السنة إلى مبادئ

شرعية وعدم التركيز على آيات ونصوص أخرى بسبب عدم إمكانية تطبيقها في سياق المجتمعات الإسلامية السابقة. بمجرد ظهور التفهم لأن ذلك الاختيار قد تم بواسطة بشر، وليس بواسطة أمر إلهي حاسم، يصبح من الممكن إعادة النظر في ما يخص النصوص التي يمكن الاعتماد وإعادة التركيز عليها في السياق المعاصر.

هناك أيضا البعد السياسي والسياقي لهذا الحوار الثيولوجي الداخلي. إمكانية المصلح في الحيازة على ثقة المجتمع والسلطة بين أعضائه لا تعتمد فقط على اتساق دعوته الفكرية، بل أيضا على عوامل أخرى متداخلة، مثل فهمه لتعقيدات تاريخهم وسياقهم المعاصر، وهمومهم وتطلعاتهم، وهذا مما يجعل من الصعب، على المدى القصير، تقرير نجاح أو فشل أي أطروحة في التأثير على الرأي العام. على سبيل المثال فإن الأستاذ محمود محمد طه قد قدم ما أؤمن بأنه منهاج متسق وسليم للإصلاح الإسلامي، وقد دعا لفكرته في السودان على مدى ٣٥ عاما، من عام ١٩٥١ إلى أن حكم عليه بالإعدام في عام ١٩٨٥.[٨٠] يظهر تاريخيا أن الأفكار المتميزة احتاجت لفترات زمنية طويلة قياسا حتى تؤثر في التغيير المجتمعي، وعليه لا يصح أن نحكم عاجلا على مدى فشل أو نجاح مبادرة الأستاذ "محمود" هذه. على أي حال يبقى السؤال المباشر الآن هو ماذا يتوجب عليَّ أنا، كمسلم، تجاه مثل هذه المبادرات، بدل المراقبة السلبية لمشوارها صعودا أو هبوطا. أذكر أكثر من مرة أن بعض الناس كانوا يقولون للأستاذ محمود: "إن أفكارك جيدة، ولكن متى تظن الناس سيقبلون بها؟"، حيث كان يرد عليهم: "أنتم الناس، فمتى تقبلون بها؟". ولكن عندما نقرر ما سنفعل تجاه مثل هذه المبادرات فإن علينا أن نضع نصب أعيننا العوامل السياسية والاقتصادية والمجتمعية والثقافية إضافة للاتساق والتماسك المنطقي للفكرة التي نتبناها. هذا بالطبع يشمل العوامل أو القوى المؤيدة كما يشمل تلك التي تعارض التوجه الإصلاحي.

للدولة دور أساسي في هذه العملية، ليس فقط عبر الامتناع عن فرض الشريعة كقانون إيجابي وإنما أيضا عبر نظام التعليم الذي يروج للتفكير النقدي في وسائل الإعلام، والحماية العامة للميدان السياسي والاجتماعي الذي تجري فيه المعارضة والحوارات الحرة. لكن الدولة نفسها، والمجتمع الدولي عموما، يمكن أن يكونا طرفا في المشكلة. التحرير السياسي

والاجتماعي المطلوب يمكن أن يبدو، أو يكون فعلا، مهدِّدا للصفوة المتحكمة بالدولة، حتى عندما تزعم هذه الصفوة أنها علمانية في توجهها السياسي. بعض الدول الأخرى قد تعمد أيضا لدعم أنظمة الحكم القاهرة في البلدان الإسلامية، أو متابعة سياسة خارجية عدائية الأهداف وتشجيعية للتوجهات المتحفظة والدفاعية في المجتمعات الإسلامية، بدل الثقة وشعور الأمان اللذيْن سيشجعا التحرير السياسي والاجتماعي الداخلي. وفقا لذلك، بينما تكون مسؤولية حماية الحرية الدينية في المجتمعات الإسلامية ملقاة على عاتق المسلمين أنفسهم، إلا أن المجتمع الدولي لديه أيضا دور أساسي ليلعبه في خلق الظروف الأكثر ملاءمة لنجاح هذه الجهود. هذا يأتي بي إلى القضية الأخيرة، والمختصة بفكرة المواطنة في هذه العملية، أيضا من وجهة نظر إسلامية.

المواطنة

مهما كان رأي أحدنا في ميراث الاستعمار الأوروبي فإن نتائجه أفضت إلى تحولات عظيمة في طبيعة ومبادئ التنظيم السياسي والاجتماعي داخل وبين "الدول القومية" التي يعيش بها جميع المسلمين اليوم.[٨١] هذه التحولات عميقة ومتأصلة، وتتخلل جميع عناصر النشاطات الاقتصادية والعمليات السياسية والحياة والعلاقات الاجتماعية، إضافة إلى خدمات التعليم والصحة والخدمات الأخرى، للدرجة التي أصبحت بها العودة إلى الفلسفات السياسية والأنظمة السابقة لعهد الاستعمار غير ممكنة عمليا. أي تغيير أو تكييف للنظام الحالي لا يمكن السعي له أو إدراكه إلا عبر مفاهيم ومؤسسات الواقع المحلي والعالمي في عهد ما بعد الاستعمار. غير أن الكثير من المسلمين، وربما الأغلبية في الكثير من البلدان، لم يقبلوا بعد ببعض عناصر ونتائج هذه التحولات. من أجل المساهمة في توضيح وإصلاح هذا التناقض سأحاول الآن التركيز على مسألة المواطنة، وآثارها العملية والواسعة على الاستقرار السياسي والحكم الدستوري والتنمية الداخلية والخارجية. وسوف أقدم دعوتي لحماية حقوق الإنسان كإطار عام لدعم وموازنة التوتر الكامن في هذا التناقض الذي يخص موضوع المواطنة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

عادة ما ينتمي الإنسان لمختلف الجماعات وينتسب للهويات المتنوعة من النواحي الإثنية والدينية أو الثقافية أو السياسية والاجتماعية. الدافع والهدف للانتماء للعضوية يرتبطان دوما بمنطق وأهداف تلك المجموعة، دون منع أو تقويض أشكال العضويات الأخرى. فالعضويات المتعددة والمتداخلة يجب أن لا تكون احتكارية، إذ إنها في الغالب تعمد لخدمة أغراض مختلفة للأفراد والمجتمعات. هذا النموذج تبسيطي ومثالي، لأن قواعد تلك العضويات ليست معرّفة بوضوح في العادة، وتداخلاتها معقدة ومتفاعلة مع عوامل أخرى، كما أن الناس قد لا يكونون واعين بها أو متسقين في العمل وفقا لها، لكن المقصود الأساسي هنا هو أن الناس يعمدون للانتماء لمجموعات مختلفة لأسباب متعددة، والتعامل مع الآخرين من خلالها، وليس لمجموعة واحدة في العادة.

مصطلح "المواطنة" يُستخدم هنا للإشارة إلى شكل معيّن من أشكال العضوية في المجتمع السياسي للدولة القطرية في سياقها العالمي، ويجب عليه بالتالي أن يتصل بهذا المنطق أو الغرض المعيّن دون منع أي احتمالات انتماء أخرى. ليس معنى هذا أن الناس دوما واعون بهذا الشكل من العضوية، أو أنهم يتفهمون أنها يمكن أن تكون متضمنة تبادليا لأشكال العضوية الأخرى، بحيث تكون كل واحدة مناسبة لمنطقها وغرضها الخاص. في الواقع فإن هذا الجزء من هذا الفصل يفترض أن هناك خلطا بين المسلمين حول معنى وتطبيقات المواطنة في الدولة القطرية، كشكل متميز ولكن غير احتكاري وإقصائي لأشكال العضويات الأخرى.

من المهم الانتباه هنا إلى أن مثل هذا الخلط لا يقتصر على المسلمين فقط، وليس بسبب الإسلام بالضرورة. مثلا، هناك اتجاه بشري عام لترادف أشكال العضوية المختلفة، كما يحصل عندما تصبح الهوية الإثنية أو الدينية مرادفا للانتماءات السياسية أو الاجتماعية. عليه فإن تطور النموذج الأوروبي لدولة "الأمة" القطرية منذ القرن الثامن عشر لم يعمد فقط لمساواة المواطنة مع الجنسية، وإنما واصل في مواجهة الصعوبات من أجل المساواة العملية الأصيلة بين المواطنين حتى يومنا هذا.[٨٢] اعتبار المواطنة كمفهوم مرادف للجنسية هو اعتبار مضلّل، لأن العضوية في المجتمع السياسي للدولة القطرية لا تتوافق بالضرورة مع الشعور الشخصي بالانتماء أو تبدي أي اهتمام بما يشعر به الناس حول أن يتم تعريفهم كمنتمين لمفهوم واحد أو

غيره للأمة. حقوق المواطنين أيضا تتعرض لحدود قانونية متعددة نظريا، ولتقييدات واضحة من الناحية العملية، كما رأينا مؤخرا في الجدل الذي أثير حول مسألة غطاء الرأس في فرنسا ودول غرب أوروبا. هذا الفهم والتطبيق للمواطنة في الدولة القطرية كمفهوم مرادف لمعنى الجنسية قد أصبح المعيار الذي لا يضاهى في السياسات المحلية والعلاقات الدولية حول العالم، حتى في المجتمعات الإسلامية. حتى شعارات الهوية والسيادة الوطنية التي تتضمن مزاعم حق تقرير المصير هي الآن مبنية على نفس هذه النماذج الأوروبية. لحسن الحظ استمرت هذه المفاهيم في التطور وعكس تجارب المجتمعات الأخرى، خصوصا عبر عملية التخلص من الاستعمار وتنمية المعايير الدولية لحقوق الإنسان منذ منتصف القرن العشرين.

إنه هذا المفهوم المتنامي للمواطنة والسيادة الوطنية وحق تقرير المصير الذي أقترحه للمسلمين لقبوله والأخذ به كمبدأ وليس كمجرد تنازل براغماتي للواقع العالمي في مرحلة ما بعد الاستعمار. من الصحيح أن المسلمين في كل مكان قد قبلوا فعلا بمفهوم عام للمواطنة كقاعدة للنظام السياسي والدستوري المحلي لبلدانهم، إضافة إلى العلاقات الدولية لهذه البلدان مع بقية العالم. من المؤكد أيضا أن المواطنة هي قاعدة العلاقات بين المسلمين أنفسهم، إذ إني سأحتاج لتأشيرة دخول من حكومة المملكة العربية السعودية حتى أستطيع أداء فريضة الحج هناك، ولا يمكنني أن أتوقع أن يسمح لي بالدخول فقط لأني مسلم يرغب في ممارسة شعائره الدينية. بينما مفهوم المواطنة مقبول بصفة عامة، إلا أن علينا أن نتخذ الخطوة الثانية. هدفي، إذن، هو تنمية وترويج مبدأ المواطنة بين المسلمين بالطريقة التي يستطيعون بها التمسك به والسعي لإدراك فهم إيجابي ومتفاعل لكفالة حقوق المواطنة لجميع المواطنين على نحو متساو، دون التمييز على أساس الدين أو الجنس أو الإثنية أو اللغة أو الرأي السياسي. يجب أن تشير المواطنة لفهم مشترك للكرامة المتساوية للجميع، ولمشاركة سياسية شاملة وفعالة من أجل ضمان محاسبية الحكومة لاحترام وحماية حقوق الإنسان لجميع الناس.

يمكن أن يستند هذا المفهوم للمواطنة على الصعيد العالمي، على اعتبارات متعددة، من ضمنها الوقائع العملية الصريحة لعلاقات القوى داخل وبين المجتمعات المختلفة كما ذكرنا سابقا. لكن، ورغم ذلك، يتطلب ترسيخ هذا المفهوم للمواطنة تنمية المرجعيات الدينية والفلسفية والأخلاقية، لتعريف

للمواطنة على نحو يتسق مع المعايير العالمية لحقوق الإنسان. هذه المجموعة من المرجعيات العملية والأخلاقية يمكن أن ننظر لها في ما يسمى بالقاعدة الذهبية، أو مبدأ المعاوضة في الخطاب الإسلامي.[٨٣] المعاملة باحترام وتعاطف متبادلين مطلوبة نظراً للأسس الأخلاقية المشتركة بين التقاليد الدينية والفلسفية المشتركة، إضافة إلى كونها من الشروط الواقعية للمعاملة التبادلية. عليه فإن الأشخاص والمجتمعات في أي مكان يجب أن يدعموا أو ينموا مفهوما مشتركا للمواطنة المتساوية، من أجل أن يتمكنوا من المطالبة به لأنفسهم. معنى ذلك أن قبول هذا المفهوم للمواطنة على أساس عالمية حقوق الإنسان هو شرط أخلاقي وقانوني وسياسي لإمكانية التمتع به.

المسلمون يتعاملون فعلا مع هذه المبادئ تحت القانون الدستوري المحلي والقانون الدولي، إضافة إلى تعاملهم معها عبر التعاون مع الناس الآخرين في العملية الواسعة لتعريف وتطبيق المعايير الدولية لحقوق الإنسان. هذه المعايير والإجراءات الدولية بدورها تساهم في عملية تعريف وحماية حقوق المواطنين على المستوى المحلي. العلاقة بين حقوق الإنسان والمواطنة، إذن، موروثة بالنسبة لهذين المفهومين الداعمين لبعضهما. عندما يتم تعريف المواطنة من وجهة نظر حقوق الإنسان فإنها سوف تسمح للمسلمين كمواطنين بالمشاركة بفعالية أكبر في تعريف وتطبيق حقوق الإنسان، مما سيوفر مناخاً للنهوض بمستوى التمتع بحقوق المواطنة. هذه النظرة للعلاقة بين هذين المفهومين تفترض أن الحكومات الملزَمة بالقانون الدولي واتفاقيات حقوق الإنسان ممثلة لمواطنيها، لكن من المؤسف أن هذا غير صحيح، بالنسبة لبعض المناطق في العالم، خصوصا في أفريقيا وآسيا، حيث يعيش معظم المسلمين.

السؤال، إذن، هو في كيفية التطبيق الفعال لمنهج تعريف المواطنة من منظور حقوق الإنسان، والتي بدورها ستساهم في إدراك ما هو مفترض من الحكومة الديمقراطية والمسؤولية. السؤال هو عن كيفية استخدام المصادر المتوفرة حاليا، ومن ضمنها المفاهيم المقبولة حاليا للمواطنة وحقوق الإنسان، من أجل الترويج لنفس هذه المصادر. هذه العملية ذات التنمية المتبادلة بين المواطنة وحقوق الإنسان عُرضة لشبكة كبيرة ومعقدة من العوامل والفاعلين المحليين المشاركين والدوليين. نفس التصورات السالبة

وعلاقات القوى المسيطرة التي تقلل من فعالية وصلة الحكم الدستوري وحقوق الإنسان، المذكورة سابقا في هذا الفصل، تنطبق أيضا على مجال المواطنة هذا، وعلى علاقته مع حقوق الإنسان. أركز أنا إذن، بناء على الفهم الواضح لما يحيط بهذه العملية من تعقيدات ونتائجها الصعبة التنبؤ، على المناقشة القادمة هنا للمفاهيم التقليدية في الشريعة لقضية أهل الذمة، توافقا مع توجهات هذا الكتاب. كما سنشرح أدناه فإن الذمة تشير لحماية بعض الحقوق الأساسية والاستقلالية المجتمعية المحدودة لبعض المجموعات غير المسلمة (أهل الذمة)، في معاوضة لرضوخهم للسيادة الإسلامية.[٨٤] بينما من الواضح عدم إمكانية تطبيق هذا النظام كقاعدة للمواطنة للدول القطرية التي يعيش بها جميع المسلمين اليوم، إلا أنه مستمر في التأثير القوي على مواقف وممارسات المسلمين.

الذمة من منظور التاريخي

المراجعة المعروضة هنا للنظام التقليدي للذمة تتطلب توضيحا لنوعين من الارتباك المنهجي يقبعان تحت بعض الخطابات الاعتذارية من المسلمين التي تسيء عرض قواعد الشريعة أو تضعها تحت ضغط التغيير المباشر والتعسفي لكي تلائم الأهداف الانفعالية لأصحابها.[٨٥] أولا، تركيزنا هنا هو عن كيف فهم العلماء المؤسسون للشريعة النصوص القرآنية والسنية المتعلقة بهذه القضايا بصورة منتظمة. علينا أولا أن نكون واضحين فيما يخص قواعد الشريعة الموجودة حاليا لقضية الذمة قبل أن نستطيع فحص إمكانيات إصلاحها أما ثانيا فإن أي إصلاح مقترح يجب أن يتبع منهجا واضحا ومنظما بدل الانتقائية لبعض المصادر، لأن مثل هذه المزاعم يمكن إنكارها فقط عن طريق الاستشهاد بمصادر أخرى معاكسة. ليس من الحكمة الاستشهاد ببعض النصوص من القرآن والسنة التي تدعم المساواة لغير المسلمين دون تناول النصوص الأخرى التي يمكن الاستشهاد بها لدعم الرأي المخالف.

النظام التقليدي للذمة، كما تم تشكيله فعليا من جانب علماء المسلمين، كان جزءا من نظرة عالمية كانت تتطلب الولاء على أساس الانتماء الديني، وهو ما يختلف عن معنى الولاء للدولة القطرية الموجودة اليوم.[٨٦] بهذه الصورة سعت تلك النظرة إلى تحويل الولاء السياسي من الرابطة القبلية إلى

رابطة الإسلام، بحيث تصبح العضوية في المجتمع السياسي ممكنة لجميع البشر الذين يقبلون سيادة ذلك المعتقد الديني. بما أنهم كانوا مؤمنين بأنهم أهل الرسالة السماوية النهائية والشاملة، افترض المسلمون الأوائل أن لديهم مسؤولية ذات أولوية واستمرارية في الدعوة للإسلام عبر الجهاد، الذي يشمل الغزو العسكري، وإن لم يقتصر عليه.(٨٧)

وهكذا فإن العلماء المؤسسين للشريعة أصروا على أن على المسلمين الدعوة للإسلام بالطرق السلمية أولا، ثم إذا تم رفض تلك الدعوة يصبح عليهم أن يقاتلوا غير المؤمنين حتى يخضعوا ويطبقوا عليهم ما يراه المسلمون من أولويات التعاليم الإسلامية.(٨٨) ذلك النظام كان، إذن، مبنيا على تمييز حاد بين دار الإسلام، حيث يحكم المسلمون ويعلو حكم الشريعة، ودار الحرب، حيث المناطق التي في حالة حرب مع المسلمين.(٨٩) النظرة الأساسية التي يعتمد عليها هذا التمييز كانت أن مسؤولية الدعوة للإسلام عسكريا، إضافة إلى الوسائل السلمية، تبقى حتى يصبح كل العالم ضمن دار الإسلام. تلك النظرة لقيت التشجيع، بلا شك، بالنجاح الباهر الأوّلي لفتوحات المسلمين، من شمال أفريقيا وجنوب إسبانيا في الغرب إلى بلاد فارس ووسط آسيا وشمال الهند في الشرق، بعد عقود قليلة من وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. لكن، ورغم ذلك، بعد أن أصبحت حدود الإمكانية العملية للتوسع اللانهائي أكثر وضوحا عبر الزمن، أصبح على الحكام المسلمين أن يجنحوا إلى اتفاقيات صلح مع غير المسلمين، الأمر الذي اعترف بشرعيته علماء المسلمين، وعليه قبلوا بحصانة المناطق الجغرافية لأولئك المتعاقدين على صلح مع المسلمين، وسموها دار الصلح.(٩٠)

وفقا لذلك النموذج الأول للعلاقات بين المسلمين وغير المسلمين الذي تطور خلال القرنين السابع والثامن، صنفت الشريعة جميع البشر إلى أصناف عامة ثلاثة: المسلمون وأهل الكتاب (الذين يقبل المسلمون بأن لديهم نصوصا مقدسة موحاة، وهم النصارى واليهود عموما) والكفار. بعض علماء المسلمين شملوا المجوس مع أهل الكتاب، مثلا، بناء على افتراض أن لديهم كتابا موحى،(٩١) ولكن الخط العام لهذه التصنيفات بقي دون تغيير أو تعديل من وجهة نظر الشريعة، وعليه فقد كان المسلمون الأعضاء الوحيدين كاملي العضوية في المجتمع السياسي، حيث كان أهل الكتاب يتمتعون بعضوية جزئية. لم يكن للكفار أي اعتراف أو حماية من الناحية القانونية،

إلا إذا وُهبَوا عهد أمان مؤقت لأسباب عملية، مثل التجارة والتمثيل الدبلوماسي.(٩٢)

مصطلح الذمة كان يشير إلى ميثاق بين الدولة، المحكومة من قبَل المسلمين، ومجتمع أهل الكتاب، بحيث تهب الدولة أهل ذلك المجتمع أمان ممتلكاتهم الشخصية وحرية ممارسة شعائرهم الدينية في المجال الخاص، إضافة إلى استقلالهم في الفصل في شؤونهم الداخلية، وفي المقابل يتعهد أهل الكتاب بأن يدفعوا الجزية ويلتزموا بشروط ميثاقهم مع الدولة.(٩٣) كان هناك تشجيع عام لأهل الذمة لكي يسلموا، ولكن لم يكن مسموحا لهم بأن يدعوا الآخرين لدينهم. تضمنت المعالم المعتادة لمواثيق أهل الذمة تقييد مشاركتهم في الشؤون العامة للدولة أو الحيازة على مناصب عامة تمنحهم سلطة على المسلمين.(٩٤) لكن، ورغم ذلك، فإن الشروط الفعلية لهذه المواثيق تعددت واختلفت عبر الزمن، ولم يكن تطبيقها العملي دوما متسقا مع بنودها النظرية لأسباب عملية كثيرة، كما سنوضح أدناه. على أي حال فإن أعضاء مجتمعات الذمة كانوا، بحكم تعريفهم، غير مساوين للمسلمين، والذين كانوا أنفسهم أيضا فاقدين لحقوق المواطنة الكاملة بالمعنى الحديث. كان المفترض بالكفار عموما أن يكونوا على "حرب" مع المسلمين (أي يدينون بالولاء لدار الحرب)، إلا إذا وُهبوا عهد أمان مؤقت للسفر عبر الأراضي الإسلامية أو الإقامة بمناطق محكومة من قبَل المسلمين (دار الإسلام).(٩٥) أوضاع وحقوق هؤلاء الناس المنتمين لتلك المناطق التي كانت لها اتفاقيات سلام مع المسلمين (دار الصلح) كانت تُحَدَّد وفقا لشروط تلك الاتفاقيات.(٩٦) إذا نظرنا إلى نظام الذمة في سياقه التاريخي المناسب، على الرغم من ذلك، فسنجد أنه لم يعكس فقط المعايير السائدة للحكم والعلاقات المجتمعية المتداخلة عبر العالم في ذلك الزمن، بل قد كان الأفضل مقارنة بالنظم الأخرى المعاصرة له. من البديهي أن هذا النظام أصبح اليوم غير عملي كما في مثال السودان، حيث أدّى عدم الاقرار بهذه الحقيقة على نحو قاطع إلى عقود من الحرب الأهلية المدمرة في جنوب البلاد.(٩٧)

ليس هناك بديل لحكم القانون في العلاقات الدولية وحماية حقوق الإنسان في كل مكان من أجل مواجهة بعض الدول الغربية التي تسعى للسيطرة على الآخرين وتحدي الحكومات الضعيفة التي تقهر شعوبها. يستلزم إضفاء المصداقية على الضمانات القانونية الدولية وحقوق الإنسان

أن يلتزم كل مجتمع بتأييد قيم المساواة وحكم القانون في سياساته المحلية والخارجية، وهو ما يضفي مشروعية أخلاقية وسياسية لمطالبته للمجتمعات الأخرى بنفس الشيء. من أجل غرضنا هنا فإن هذا لا يعني فقط الإلغاء الرسمي لنظام الذمة من وجهة نظر الشريعة، وإنما أيضا تخلي المسلمين عن القيم المتصلة به حتى يستطيعوا فعلا توطين وتطبيق الشعارات الحديثة للمواطنة، كما شرحناها أعلاه، بشكل كامل. وكما سبق الإشارة فهناك اجتهادات من قبل المسلمين في هذا الاتجاه، والسؤال هو عن كيفية تطويرها وحمايتها من الانتكاس.

من الذمة إلى المواطنة المبنية على حقوق الإنسان

المواطنة المبنية على حقوق الإنسان تعني أن المعايير الرسمية والإجراءات والخطوات المتعلقة بهذا الوضع يجب أن تكون مشتقة من، أو على الأقل متسقة مع، المعايير المعاصرة العالمية لحقوق الإنسان. كما ناقشنا من قبل فإن الهدف الجوهري لحقوق الإنسان هو ضمان الحماية الفعالة لبعض الحقوق الجوهرية لجميع البشر في كل مكان، بصرف النظر عن كون هذه الحقوق محمية بواسطة النظام الدستوري للدولة أم لا. الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان لا تُعرِّف المواطنة بصفتها تلك، ولكن الكثير من مبادئها متصلة بها وقابلة للتطبيق من خلالها. تضمن تلك المبادئ الشروط الأساسية لحق تقرير المصير والمساواة وعدم التفرقة على أسس كثيرة من ضمنها الدين، كما هو معروض في المادتين ١(٢) و(٣) من ميثاق الأمم المتحدة لعام ١٩٤٥، وهو اتفاقية مُلزِمة قانونيا لجميع البلدان التي يعيش بها المسلمون اليوم. نفس هذه المبادئ يعاد تأكيدها في اتفاقيات حقوق الإنسان اللاحقة، مثل المادتين ١ و٢ من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام ١٩٦٦. هذان العهدان، واتفاقيات حقوق الإنسان الأخرى، تقر بحقوق إنسانية معيّنة ومتساوية يجب التمتع بها على أساس المساواة لجميع الأفراد بما في ذلك المواطنون غير المسلمين في البلدان الإسلامية، مثل المساواة أمام القانون وحماية الحرية الدينية.[٩٨]

إدراك مفهوم المواطنة المبنية على حقوق الإنسان بين المسلمين يمكن الوصول له عبر مجموعة من عناصر ثلاثة. العنصر الأول هو الانتقال

الفعلي من نظام الذمة إلى نظام المواطنة الرسمي المعروف في حقبة ما بعد الاستعمار. العنصر الثاني هو أدوات الحفاظ على تطوير ذلك الانتقال عبر الإصلاح الإسلامي المنهجي والمستقر سياسيا من أجل توطيد قيم الحقوق الدستورية والإنسانية في المذهب الإسلامي. العنصر الثالث هو تعزيز العنصرين السابقين في الخطاب الداخلي الذي يتجاوز الحدود وجوانب القصور المعاصرة لمفهوم المواطنة وممارسته في المجتمعات الإسلامية. يمكن النظر لهذه العناصر في أطوار الانتقال في الهند وتركيا – بصفتهما آخر إمبراطوريتين إسلاميتين – إلى النموذج الأوروبي للدولة القطرية ابتداء من أوائل القرن العشرين. لكن، ورغم ذلك، كما سنشرح ونقيّم في الفصلين الرابع والخامس، تتابعا، فإن انتقال المواطنة لهذين البلدين كان تحت تناقضات ومنازعات، ويبقى ضعيفا أمام الانتكاس والتراجع حتى يومنا هذا.

بالنسبة للهند، فقد دخل الإسلام إلى شبه القارة أول مرة بعد عقود من وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، ولكن المسلمين احتاجوا لبعض القرون لكي يصبحوا تدريجيا طبقة أقلية حاكمة في الكثير من مناطق الهند.[٩٩] بالرغم من تعدد أصولهم الإثنية والثقافية – من المهاجرين الأتراك والأفغان والفرس والعرب، إضافة إلى السكان الأصليين الذين أسلموا من خلفيات متعددة – تمكن المسلمون في الهند تدريجيا من تطوير تقاليد من التسامح والتعايش التي ساعدت في تفعيل علاقاتهم المتداخلة واستيعابهم مع المجتمعات الدينية الأخرى في شبه القارة الهندية. لكن ذلك التعايش كان من ناحية التوافق التبادلي مع أمراء الإقطاع الهندوسيين وبعض مجموعات الصفوة الأخرى أكثر من كونه قبولا واسعا لهم كمواطنين بصورة عامة.[١٠٠] ليس هذا نقدا بما أن مفهوم المواطنة نفسه لم يكن معروفا في أي مكان في العالم في ذلك الوقت ولكثير من القرون اللاحقة.

نجح نظام التوظيف والإدارة في الدولة، الذي أسسه "أكبر" (١٥٤٢–١٦٠٥)، في توحيد المصالح والمجموعات في نفس السلطة الهرمية المتدرجة، إلا أن الركود التقني والإداري والحروب الأهلية والتوسع الإقليمي أدت بالتدريج البطيء إلى تفكك الإمبراطورية المغولية خلال القرن الثامن عشر.[١٠١] كما باءت بالفشل جهود إيقاف الاستعمار البريطاني، مثل جهود شاه ولي الله (١٧٠٣–١٧٧٢) لإحياء شعار دولة الشريعة، إضافة إلى

حركات الجهاد التي تزعمها سيد أحمد باريلوي (١٧٨٦-١٨٣١) والحاج شريعة الله (١٧٨١-١٨٤٠) والحاج محسن (١٨١٩-١٨٦٢).[١٠٢] وكذلك أدت التحولات الاقتصادية التي نجمت عن توسع شركة الهند الشرقية، إضافة إلى التغييرات التي طرأت في الاقتصاد وإدارة العدل التي أتى بها الإداريون البريطانيون في أواخر القرن الثامن عشر، أسهمت إلى انهيار قوة وسلطة المسلمين.[١٠٣]

فرض التاج البريطاني سلطته أخيرا على الهند مع منتصف القرن التاسع عشر من خلال عدد واسع من الاستراتيجيات السياسية والعسكرية والاقتصادية التي استعملها البريطانيون لتوسيع تأثيرهم تدريجيا. بعض القياديين المسلمين، مثل سيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨)، تبنوا سياسة إيجابية مع البريطانيين والتأثير الغربي بصورة عامة، ولكن سيد أحمد خان كان منقسما حول مفهوم ومجال المواطنة في الهند، إذ جمع بين الالتزام نحو تحديث الهند كأمة متحدة بجانب شك صفوي تجاه مؤسسات الديمقراطية الشعبية. مثل أيضا مجهوده في تفعيل المعارضة المسلمة للمؤتمر الهندي الوطني بداية سياسة النضال من أجل الاستقلال التي تُوِّجت بانقسام الهند وباكستان في العام ١٩٤٧.[١٠٤] ليس من الممكن مراجعة تلك التطورات هنا إلا فقط بالإشارة إلى أنها عكست استياء الهندوس من السيطرة القديمة للمسلمين، ومن ضمنها عناصر نظام الذمة وقلق المسلمين من هيمنة الهندوس، وللمفارقة فإنه بينما بقي الكثير من المسلمين مواطنين في الهند فإن انقسام الهند وباكستان لم ينجز أي فوائد في حقوق المواطنة للمسلمين في باكستان. في كلا الدولتين يحتاج مفهوم المواطنة اليوم إلى التطوير والحماية ضد مخاطر الانقسامات بين المسلمين وغير المسلمين.[١٠٥]

كما سنطرح في الفصل الخامس فإن تطورا مماثلا للمواطنة حدث خلال الإمبراطورية العثمانية السابقة حتى تحولها إلى جمهورية تركيا. مرونة وسلاسة نظام الملة العثماني في غرب آسيا وشمال أفريقيا مثّل فعليا تراجعا واسعا مستمرا عن المواصفات التقليدية لنظام الذمة، في تجاوب مع الحقائق العملية الاقتصادية والعسكرية الاجتماعية. هذه الحقائق سابقة الوجود ربما ساعدت في تفعيل عملية النفوذ الغربي التي توسعت، إضافة إلى المعاهدات العثمانية التي أدت في المحصلة النهائية إلى تحول الإمبراطورية وإعداد المشهد لقدوم الجمهورية العلمانية التركية في

عشرينات القرن الماضي. عامل آخر يجدر ذكره في تلك العملية هو صعود الحركات الوطنية بين المسلمين (مثل العرب والألبان)، ونفس الشيء بين الأقليات المسيحية، ما أدى إلى ابتدار دول قطرية مبنية على المفهوم الحديث للمواطنة. بينما كانت مراحل الانتقال في عمومها مطوّلة وتدريجية إلا أن أكثرها تميّزا في السياسة والممارسة العثمانية بدأت مع مرسوم التنظيمات في العام ١٨٣٩، الذي بدأ عملية التأكيد الرسمي للمساواة القانونية بين المسلمين وغير المسلمين من رعية السلطان.[١٠٦] بينما اعترف مرسوم التنظيمات الأسبق بالشريعة كقانون للإمبراطورية فإن المرسوم العثماني لعام ١٨٥٦ أكد فقط على الوضع المتساوي لغير المسلمين، وألغى الجزية ومنع الإساءة والإضرار بجماعات أهل الذمة، دون أي إشارة مرجعية للمبادئ الإسلامية. الكثير من المبادئ الحديثة للمساواة أمام القانون وعدم التفرقة على أساس الدين تم التشريع لها في المادتين ٨ و٢٢ من الدستور العثماني لعام ١٨٧٦، وتم دعم تلك المبادئ عبر تعديلات دستورية لاحقة خلال بقية عهد الإمبراطورية العثمانية، ومن ثم تأصلت أكثر خلال الحقبة الجمهورية منذ عام ١٩٢٦.

تطورت عمليات انتقالية، مماثلة لتلك التي جرت في الهند والإمبراطورية العثمانية، عبر العالم الإسلامي خلال القرن العشرين، وأصبحت متأصلة خلال فترة التخلص من الاستعمار بعد الحرب العالمية الثانية. كنتيجة لذلك فإن شعارات نظام الذمة اليوم غير ممارسة وغير مروّج لها في أي مكان في العالم الإسلامي المعاصر، والذي أصبح مشمولا، بصورة كاملة، في النظام العالمي المعاصر للدول القطرية.[١٠٧] رغم أن تلك التحولات أصبحت مؤسسة رسميا بواسطة الاستعمار الأوروبي إلا أن كل المجتمعات الإسلامية قد واصلت عن طواعية في نفس النظام بعد الاستقلال. لم تعبّر الدول التي تحكم المجتمعات الإسلامية عن تحفظات أو محاولة تعديل لهذا النظام، سواء على المستوى المحلي أو الدولي، وأكثر من ذلك فهي اليوم تشارك بنشاط في تفعيل هذا النظام داخليا وخارجيا.[١٠٨] لكن التوتر مع الشعارات التقليدية لنظام الذمة وقيمه الأساسية ما زال قائما، كما يمكن الاستشهاد عليه بأمثلة الأحداث المثيرة للجدل في إندونيسيا حول ما إذا كان من المسموح للمسلمين أن يهنئوا المسيحيين بأعياد الميلاد أو يدخلوا معهم في علاقات زوجية،[١٠٩] والحرب الأهلية في جنوب السودان،[١١٠]

والاضطرابات القاتلة حول تطبيق الشريعة في الولايات الشمالية لنيجيريا منذ ٢٠٠١.[١١١] هذا التوتر يؤكد الحاجة لدعم التحولات نحو مفهوم المواطنة عبر إصلاح إسلامي منهجي مقنع ومستقر سياسيا.

المرتكز الرئيسي لذلك الإصلاح الإسلامي، كما ذكرنا سابقا، هو أن إيمان المسلمين بقدسية القرآن والسنة، كمصادر إلهية، لا يعني أن معانيهما وتفسيراتهما في الحياة اليومية منعزلة عن الفهم والفعل الإنساني في السياق التاريخي المعيّن. الحق أنه من المستحيل ببساطة أن نعرف ونطبق الشريعة في هذه الحياة إلا عبر واسطة البشر، فالقرآن يخاطبنا باللغة العربية، وهي لغة بشرية، ويتصل بتجارب تاريخية معيّنة لمجتمعات فعلية. أي وجهة نظر مقبولة من جانب المسلمين كجزء من الشريعة اليوم، أو في أي وقت مضى، حتى ولو تمتعت بالإجماع، ظهرت بالضرورة من آراء بشر حول معاني القرآن والسنة، أو من ممارسات المجتمعات الإسلامية. مثل هذه الآراء والممارسات أصبحت جزءا من الشريعة عبر إجماع المسلمين خلال قرون عدة وليس عن طريق المراسيم التلقائية للحكام أو إرادة مجموعة معيّنة من الفقهاء أو العلماء. وبناء على ذلك فإن الصيغ البديلة لأحكام الشريعة ممكنة دائما، ويمكنها أن تصبح بنفس الصلاحية إذا تم قبولها من جانب المسلمين. أكثر من ذلك فإن المنهجية الإصلاحية المقنعة يجب عليها أيضا أن تتناول القضيتين المشار لهما في بداية القسم السابق من هذا الفصل. أولا، يتوجب على الجهود الإصلاحية أن تكون واضحة حول قواعد الشريعة الموجودة حاليا كما هي مقرة من جانب علماء المسلمين، وألاّ يخلط بينها وبين التفسيرات الأخرى الممكن استبدالها بها. ثانيا، علينا أن نتجنب الانتقاء الانفعالي للنصوص القرآنية والسنية المتنافسة دون التناول المنهجي للنصوص الأخرى التي يمكن الاستشهاد بها لدعم وجهات النظر المخالفة.

هناك منهجية إصلاحية إسلامية مبنية على المبدأين السابقين وتستوفي شروطهما، وتلك هي المنهجية التي طرحها الأستاذ محمود محمد طه، حيث قدم أطروحته لتطوير الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للشريعة بالانتقال من أحكام الآيات المدنية في القرآن إلى أحكام آياته المكية.[١١٢] لتوضيح هذا الطرح وتبسيطه نقول إن منطق هذا التطوير المقترح هو أن الآيات المكية الأولى مثّلت الرسالة الأصولية للإسلام، بينما مثّلت الآيات المدنية تجاوبا معيّنا مع السياق التاريخي للمجتمعات الإسلامية في تلك

الحقبة الزمنية وبعض القرون اللاحقة لها. قام الأستاذ محمود أيضا بعرض المنطق المؤقت لشعارات الجهاد الهجومي والتمييزات ضد غير المسلمين التي تشكل المبادئ الأساسية لنظام الذمة، كما كانت بدايات تطبيقه خلال حقبة المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة. النقطة الأساسية هنا هي أن الإسلام قد دعي له أولا بالوسائل السلمية، ولمستوى رسالته الأصولية خلال الفترة المكية، ولكن الأمر بدأ يتغير بعد الهجرة النبوية من مكة للمدينة، إذ أصبح من الواضح بالبرهان أن الدعوة السلمية غير ممكنة تجاه بعض الناس في ذلك الزمن، حيث أنهم آذوا النبي عليه الصلاة والسلام والمسلمين شر أذى، ماديا ومعنويا، وقتلوا بعضهم، ودفعوا بعضهم للهجرة، ومن ثم وصل بهم الحد للتخطيط والمحاولة الفعلية لقتل النبي نفسه، عليه الصلاة والسلام. حينها نسخت الشريعة المكية بتقييدات الشريعة المدنية، تدريجيا في زمن قصير، وهي الشريعة التي كانت أكثر مناسبة لذلك السياق التاريخي، بحيث جاز فيها قتال غير المسلمين والتمييز القانوني بين المسلمين وغيرهم، بحكم اختلاف الولاء، وبناء عليه صار التشريع المدني هو المطبق أولا كشريعة منذ القرن السابع الميلادي. يؤكد هذا الطرح أن زمن الحاجة للشريعة المدنية قد ولّى، وأن الوضع اليوم أصبح أكثر ملاءمة للعودة للشريعة المكية، التي تنص على الدعوة السلمية وتعايش الأديان ومساواة الرجال والنساء والمسلمين وغير المسلمين. يدعو الأستاذ محمود لهذا الانتقال التشريعي اعتمادا على منهجية الناسخ والمنسوخ المعروفة في تاريخ النص القرآني.

"يرى الأستاذ محمود أن نسخ أصول القرآن [الآيات المكية] بفروعة [الآيات المدنية] في القرن السابع الميلادي لم يكن إلغاء نهائيا لأحكامها، وإنما كان إرجاء لتلك الأحكام. يرى أنها قد تم ادخارها للمستقبل. والسبب في النسخ إنما هو التنزل من الأصول التي كانت فوق طاقة وحاجة مجتمع القرن السابع، إلى الفروع التي تلبي حاجة وطاقة ذلك المجتمع. ويدفع الأستاذ محمود في ذلك بحجة مفادها، لو كان النسخ إلغاء لأصبح تغييراً للرأي. أي أن الله تعالى نزّل الأصول، وعندما لم يستجب الناس لها، غيرها بالفروع، وتعالى الله عن ذلك، علوا كبيراً. فالله حين خاطب المدعوين بالإسماح في البداية، كان يعلم – وتلك بداهة دينية – أن المدعوين لن يستجيبوا لدعوة الإسماح. ولكنه تعالى أراد أن يقيم عليهم الحجة، وذلك لكي

يتأكد عمليا للمدعوين أنفسهم، قصورهم ونكوصهم عن شأو آيات الأصول. كما أنه تعالى أراد أن يثبت الأصول في القرآن، لتظل مدخرة حتى يجيء الوقت الذي يحس فيه الناس إحساسا عمليا بحاجتهم إليها. ثم هناك نقطة أخرى، يثيرها الأستاذ محمود، وهي لو كان النسخ نهائيا لأصبح أحسن ما في ديننا قد نُسخ بما هو أقل منه. أي أن الإسماح، وهو خير من الإكراه، يكون قد نُسخ للأبد، بحكم أقل منه. وبخاصة أن الله تعالى يقول: (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ العَذَابُ بَغْتَةً وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُون). وينبه الأستاذ محمود إلى أن الأحسن، لا يعني الأحسن، في ذاته، مجردا من الظروف المحيطة. فالفروع حين نسخت الأصول، كانت الأحسن، رغم أن الأصول أعلى منها، من الناحية النظرية المجردة. غير أن الأصول من الناحية العملية، لم تكن تناسب حكم الوقت آنذاك. فالأحسن إنما يقاس بملاءمته لحاجة الظرف التاريخي المعين".[١١٣]

وتقدم أطروحة الأستاذ محمود حلا منهجيا متسقا لتجنب أحكام الآيات الداعمة لنظام الذمة من منظور الشريعة، مع استمرار هذه الآيات جزءا من القرآن. بما أن عملية اختيار الآيات القرآنية القابلة للتشريع والغير قابلة له كانت دوما من صميم عمل علماء المسلمين فإن اختياراتهم السابقة يمكن استبدالها اليوم بخيارات جديدة عبر مراجعة ما فعله المسلمون في الماضي، وليس عبر مراجعة القرآن والسنة نفسيهما. يوفر هذا الإطار منهجية متسقة متماسكة لتفسير القرآن والسنة، بدل الانتقائية الانفعالية التي يقوم بها بعض الباحثين الإسلاميين الذين فشلوا حتى الآن في شرح ما سيحدث للآيات التي اختاروا التغاضي عنها. عليه فإن التمييز بين الآيات المتصلة بحقبتي مكة والمدينة يمكن أن يدعم تطوير مفهوم حديث للمواطنة من وجهة نظر إسلامية.[١١٤] بينما أرى أن هذا المنهج الذي قدمه الأستاذ محمود مقنع جدا، أبقى رغم ذلك قابلا لإمكانية قبول أي منهجية أخرى مقنعة تستطيع إنجاز الدرجة الضرورية من الإصلاح.

لكن، بافتراض أن هذه المنهجية، أو أي منهجية أخرى، مقنعة وقابلة للتطبيق من وجهة نظر إسلامية، لماذا يجب نشرها لإلغاء النظام التقليدي للذمة؟ أحد الأسباب قد ذكرناه مسبقا، وهو القاعدة الذهبية، أو مبدأ المعاوضة الإسلامي: على المسلمين أن يؤكدوا مساواة الآخرين بهم حتى يصبح من حقهم أن يطالبوا مساواتهم بالآخرين. نظرة إسلامية ثانية لهذا

الأمر هو أنه من النفاق أن نؤيد نظام الذمة نظريا في حين ندرك تماما أنه غير مطبق عمليا وغير قابل للتطبيق في المستقبل. البقاء على مثل هذه التفسيرات غير الواقعية للشريعة من الناحية النظرية في حين إهمالها من ناحية الممارسة يؤدي إلى إضعاف حقيقي لمصداقية وتماسك الإسلام نفسه كدين. في الرد على مزاعم أن الانتقال المقترح هذا من غير المحتمل أن يصبح مقبولا لدى المسلمين، سأطالب ببساطة بأن تُقَدَّم هذه الفكرة بحرية للمسلمين حتى يقرروا بأنفسهم. حتى نسمح بإمكانية حوار حر ومفتوح لهذه القضايا بين المسلمين يصبح من الضروري الحفاظ على المناخ غير المشروط لحرية الرأي والتعبير والمعتقد. البشر غير مسؤولين عن قراراتهم وأفعالهم إلا حين تكون لهم حرية الاختيار، والتي لا يمكن ممارستها دون إمكانية عرض وتقييم كل المعلومات المتعلقة بحرية وسلامة الاختيار، حتى يتم الحوار حولها ودعم وجهات النظر المختلفة.

لهذا أركز أنا على الدور المركزي للحكم الدستوري وحقوق الإنسان كإطار وضمان لمفاوضة العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع في السياق المعاصر للمجتمعات الإسلامية. كل هذا يتطلب أن تحافظ السلطات العامة على القانون والنظام، وتنظم الحوار وانعكاساته، وتفصل في الخلافات وفقا للمبادئ العادلة والمعقولة التي تطبق بواسطة مؤسسات ذات شفافية ومحاسبية. يتبع من ذلك أن احترام ضمانات الحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان ليسا فقط ضروريَيْن للحرية الدينية للمواطنين المسلمين وغير المسلمين في الدول القطرية المعاصرة، وإنما أيضا لبقاء وتطور الإسلام نفسه. من المؤكد أن حريَّتَي المعارضة والحوار كانتا دوما أساسيتين لتطور الشريعة لأنهما سمحتا للأفكار الجديدة بالظهور ومن ثم الإجماع والتنمية حولها، إذا تم قبولها، حتى تنضج وتصبح مبادئ مكتملة عبر قبول وممارسة الأجيال المسلمة في الأماكن الواسعة والمتعددة. بدل الرقابة المسبقة، المدمِّرة بطبيعتها، لتطور أي مذهب إسلامي، من الأهمية بمكان الحفاظ على إمكانيات التجديد والمعارضة بصفتها الطريقة المثلى للدين كي يبقى متجاوبا مع حاجات معتنقيه.

خلاصة

خلال هذا الكتاب أقوم بالتركيز على وجهة نظر إسلامية للحفاظ على حياد الدولة تجاه الدين، برغم بقاء الوصل بين الإسلام والسياسة. لكن التوترات القابعة في ما يخص مفاهيم الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة من وجهة النظر هذه تتصل بالعلاقة بين صياغة هذه المفاهيم من قبَل المجتمعات الغربية من جهة، وتطبيقها على المجتمعات الإسلامية في أَفريقيا وآسيا من الجهة الأخرى. هل يمكن لمثل هذه المفاهيم التي نشأت عبر تجارب المجتمعات الغربية أن تطبق في أمكنة أخرى؟ نعم، أؤمن بأن هذا ليس فقط ممكنا، بل أيضا ضروري، ما دامت الأفكار والافتراضات والمؤسسات الملحقة بهذه المبادئ يمكن تكييفها لكي تلائم السياق المحلي للمجتمعات المختلفة.

تطبيق هذه المبادئ في المجتمعات الإسلامية ضروري لأن هذه المجتمعات ما زالت تواصل في العيش تحت نماذج أوروبية للدولة القطرية بعد الاستقلال عن الاستعمار. هذه النماذج الدولية ستستمر غالبا في الهيمنة كإطار للسياسات المحلية والعلاقات الدولية على مدى المستقبل المنظور. حتى الترتيبات العالمية والتجمعات الإقليمية، مثل الاتحاد الأوروبي والاتحاد الإفريقي، لا تزال تعمل عبر مؤسسات الدولة، وتواجه مقاومة قوية من مقترحي الشعارات التقليدية للسيادة القطرية الوطنية. هذه الوقائع تتطلب تطبيق مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة التي تم تأسيسها كأدوات ضرورية لتنظيم قوى الدولة وعلاقتها بالأفراد والمجتمعات تحت نموذج الدولة هذا. يصبح من المرغوب إذن تنمية هذه المبادئ كمقاييس ثابتة للسياسات المحلية ضمن المجتمعات الإسلامية، وأيضا في علاقتها مع المجتمعات الأخرى حول العالم.

لكن، ومهما كانت مفاهيم الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة واضحة ومتقدمة في المستوى النظري، فإنها تبقى بحاجة لأن تتعيّن وتتكيف للتطبيق المحلي في أي سياق معطى. حتى تكون هذه المبادئ النظرية مفيدة ومتعلقة بواقعها فإن عليها أن تجيب على الأسئلة والهموم التي تخرج من السياق الاقتصادي الاجتماعي والسياسي والتقاليد الثقافية لكل مجتمع. يتبع منطقيا هذه الضرورة لتكييف المبادئ العالمية أن العملية قد تنجح أو لا

تنجح بالنسبة للمكان المعني في الفترة الزمنية المعنية. فشل أو نكوص هذه العملية يحتمل أيضا أن يحصل في مراحل مختلفة من هذه الاستمرارية، ابتداء من تناقضات صغيرة تخص الترتيبات العملية لمثل قضايا التفرقة بين الأجهزة أو العرض القضائي الأولي، إلى أخرى أكبر من عدم الكفاءة في العناصر الأساسية للحكم الدستوري. فشل تكييف هذه المبادئ العالمية مع الظروف المحلية يمكن أيضا أن يكون بدرجات مختلفة في صعوبة أو وإمكانية الإصلاح.

عليه فإني أنصح بالتركيز على الديناميات والعمليات الداخلية من أجل إعمال ودعم الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة داخل المجتمعات الإسلامية، بشروطها هي وليس بالفرض الغربي. حالات الفشل والنكوص التي نراها في المجتمعات الإسلامية المعاصرة هي ضرورية من أجل تطوير وإنشاء هذه المفاهيم، وهي تشكل القاعدة للنجاحات الممكنة في المستقبل. المنهج القائم على العمل والممارسة الذي أقترحه هنا يسمح بتحليل أغنى وأعمق بواسطة المطالبة بالاهتمام بالديناميات الاجتماعية والثقافية والسياسية التي يفهم بها وعبرها أهل الدولة وغيرهم، والأفراد والمجتمعات، إضافة إلى المجموعات الإثنية والمجتمعية والدينية، علاقتهم مع المفاهيم المتعددة وتطبيقاتها. يجدر بنا، بدل التعامل مع أي محاولة فاشلة كإشارة إلى "خلل" موروث في المجتمع، أن نعير الانتباه لإمكانية أن تلك النتيجة ربما تعكس في الحقيقة ضعفا في المفهوم نفسه أو في طريقة تكييفه في المجتمع المعني. من الغرور والتبسيط أن نفترض أن أي مفهوم أو إطار عمل هو حاسم بحيث لا بد أن تكون هناك مشكلة في الحقائق إذا فشلت النظرية المقترحة في مواءمتها.

كما وضحنا في بداية هذا الفصل فإن صلة هذه المبادئ بالواقع تكمن في دورها الحساس كإطار عمل لمفاوضة العلاقة بين الإسلام والدولة من جهة، والإسلام والسياسة من الجهة الأخرى. العرض الأولي لمعالم الدولة الحديثة في القسم الأول من هذا الفصل يتعلق بقضيتنا هنا بسبب استمرار هذه النماذج الأوروبية للدول القطرية في كل البلدان التي يعيش بها المسلمون اليوم، سواء كانوا أغلبية أم أقلية فيها. وفي خلاصة الأمر، فإن التمييز المقترح للفرق الذي أضعه بين السياسة والدولة يتوافق مع أطروحتي العامة للفصل بين الإسلام والدولة مع الحفاظ على الصلة بين الإسلام

والسياسة. كما شرحنا في الفصل الأول فإن فصل الإسلام عن الدولة لا يعني أن يُحصَر الإسلام في المجال الشخصي الخاص فقط، إذ أن المبادئ الإسلامية لا يزال بإمكانها أن تطرح نفسها للتبني من قِبَل الدولة كسياسات عامة أو تشريعات رسمية، لكن يجب على هذه الأطروحات أن تكون مدعومة بـ"المنطق المدني" الذي يعني أن أسباب الأطروحات يمكن مناقشتها بين جميع المواطنين دون الإشارة المرجعية للمعتقدات الدينية. لكن الإدارة العملية للمنطق المدني تتطلب حمايتها من جانب الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة كما ناقشناها في هذا الفصل.

هوامش ومراجع

[1] Gill, Graeme. 2003. *The Nature and Development of the Modern State*. New York: Palgrave Macmillan, pages.2-7.

[2] Poggi, Gianfranco. 1990. *The State: Its Nature, Development, and Prospects*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp.19-33.

[3] Poggi 1990, 22.

[4] Poggi 1990, 28.

[5] Poggi 1990, 29.

[6] Poggi 1990, 33.

[7] Gill 2003, 16.

[8] Gill 2003, 16-17.

[9] Gill 2003, 17.

[10] Gill 2003, 18.

[11] Gill 2003, 18-19.

[12] Rawls, John. 2003. *Political Liberalism,* expanded ed. New York: Columbia University Press, pp.212-54, 435-90.

[13] Rawls 2003, 441-42.

[14] Rawls 1003, 442.

[15] Rawls 2003, 442.

[16] Rawls 2003, 442.

[17] Rawls 2003, 443.

[18] Rawls 2003, 220.

[19] Rawls 2003, 444.

[20] Rawls 2003, 442-43.

[21] Rawls 2003, 231-40.

[22] Rawls 2003, 441.

[23] Rawls 2003, 441.

[24] Rawls 2003, 247.

(25) Rawls 2003, 248.

(26) Rawls 2003, 248-49.

(27) Rawls 2003, 240-50.

(28) Rawls 2003, 251.

(29) Habermas, Jurgen. 1995. "Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism." *Journal of Philosophy* 92 (Mar.), pp.118-19.

(30) Habermas 1995, 129.

(31) McCarthy, Thomas. 1994. "Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue." *Ethics* 105 (Oct.), pp. 49.

(32) McHugh, J.T. 2002. *Comparative Constitutional Traditions.* New York: Peter Lang, pp. 2-3.

(33) Rosenbaum, Alan S. 1988. Introduction. In *Constitutionalism: The Philosophical Dimension,* 1-6. Westport, Conn.: Greenwood, pp.4-5; Henkin, Louis. 1994. "A New Birth of Constitutionalism: Genetic Influences and Genetic Defects." In Michel Rosenfeld, ed., *Constitutionalism, Identity, Differences, and Legitimacy,* 39-53. Durham, N.C.: Duke University Press, pp. 39-53; Pennock, J. Roland, and John W. Chapman, eds. 1979. *Constitutionalism.* New York: New York University Press.

(34) An-Na'im, Abdullahi Ahmed (عبد الله أحمد النعيم).1996. "Islamic Foundations of Religious Human Rights." In John Witte, Jr., and Johan D. van der Vyver, eds., *Religious Human Rights in Global Perspectives: Religious Perspectives,* 337-359. The Hague: Martinus Nijhoff.

(35) Franklin, D., and M. Baun, eds. 1995. *Political Culture and Constitutionalism: A Comparative Approach.* New York: M. E. Sharpe, pp.184-217.

(36) McHugh 2002, 50-54, 57-58, 147, 149-50.

(37) Safran, William. 1990. "The Influence of American Constitutionalism in Postwar Europe: The Bonn Republic Basic Law and the Constitution of the Fifth French Republic." In George Athan Billias, ed., *American Constitutionalism Abroad,* 91-109. Westport, Conn.: Greenwood, pp.91-109.

(38) McHugh 2002, 35-36.

(39) McHugh 2002, 47-63.

(40) McHugh 2002, 3-38.

(41) Akiba, Okon. 2004. "Constitutional Government and the Future of Constitutionalism in Africa." In Okon Akiba, ed., *Constitutionalism and Society in Africa,* 3-22. Burlington, Vt.: Ashgate, pp.7-16, see for example.

(42) Faruki, Kemal (كمال فاروقي) 1971. *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926.* Karachi: National Publication House.

(43) Asad 2003, 143-240.

(44) Al-Nabhani 1981, 122.

(45) Arjomand, Said Amir. 1984. *The Shadow of God and the Hidden Imam.* Chicago: University of Chicago Press, for example.

(46) Anderson, Norman. 1976. *Law Reform in the Muslim World.* London: Athlone, pp.36,

(47) Coulson, Noel J. 1957. "The State and the Individual in Islamic Law." *International and Comparative Law Quarterly* 6: 49-60, pp.55-56.

(48) Asad 2003, 54-55.

(49) عبد الله أحمد النعيم، 1996.

(50) Hallaq, Wael B. 1984. "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *International Journal of Middle East Studies* 16: 3-41, pp.26-36.

(51) Ali 1985, 256-63.

[52] Mawdudi, Abul A'la (أبــو الأعلى المودودي). 1979. *Purdah and the Status of Woman in Islam.* Trans. and ed. Al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publications, pp.141-58.

[53] Mernissi, Fatima (فاطمــة المرنيــسي). 1991. *Women in Islam: An Historical and Theological Enquiry.* Trans. Mary Jo Lackland. Oxford, Eng.: Basil Blackwell, pp.152-53.

[54] Gibb, H.A.R., and J. H. Kramers, eds. 1991. *Shorter Encyclopaedia of Islam,* 3d ed. Leiden: Brill, pp.76.

[55] Brems, Eva. 2001. *Human Rights: Universality and Diversity.* The Hague: Kluwer Law International, pp.194-206; Khan, Maimul Ahsan. 2003. *Human Rights in the Muslim World.* Durham,N.C.: Carolina Academic Press; Ali 1985; Asad 2003.

[56] Lambton, Ann K. S. 1985. *State and Government in Medieval Islam.* Oxford, Eng.: Oxford University Press, pp.18; Asad 2003, 278.

[57] Brems 2001, 5-7.

[58] Brems 2001, 305.

[59] Bauer, Joanne, and Daniel Bell, eds. 1999. *Human Rights in East Asia.* New York: Cambridge University Press, see for example.

[60] Brems 2001, 17.

[61] Baehr, Peter, Cees Flintermand, and Mignon Senders. 1999. Introduction. In *Innovation and Inspiration: Fifty Years of the Universal Declaration of Human Rights,* 1-6. Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, 2.

[62] Drinan, Robert F. 2001. *The Mobilization of Shame: A World View of Human Rights.* New Haven, Conn.: Yale University Press, for example.

[63] (عــبد الله أحمــد النعــيم) 2003. "Introduction: Expanding Legal Protection of Human Rights in African Context." In Abdullahi Ahmed An-Na'im, ed., *Human Rights under African Constitutions: Realizing the Promise for Ourselves,* 1-28. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.1-28; An-Na'im 2001, 701-32.

[64] The Bible, Deuteronomy 13:6-9, and Leviticus 24:16, Saeed, Abdullah, and Hassan Saeed (عبد الله سعيد وحسن سعيد). 2004. *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam.* Burlington, Vt.: Ashgate, pp.35.

[65] Rush, vol. 2;

(نعمـــان عبدالرزاق، ١٩٦٨، *أحكام المرتد في الشريعة الإسلامية*، بيروت: الدار العربية)

; Rahman, Shaikh Abdur (شـــيخ عبدالـــرحمن). 1972. *Punishment of Apostasy in Islam.* Lahore: Institute of Islamic Culture.

[66] Saeed 2004, 36, 42.

[67] Saeed 2004, 36-37.

[68] Saeed 2004, 57.

[69] Saeed 2004, 413-14.

[70] Saeed 2004, 37, 189.

[71] Saeed 2004.

[72] Saeed 2004, 42.

[73] Abou El Fadl, Khaled (خالـــد أبـــو الفـــضل). 2001. *Rebellion and Violence in Islamic Law.* New York: Cambridge University Press, for example.

[74] Encyclpdia of Islam1991, 659.

[75] Saeed 2004, 40.

[76] Saeed 2004, 41,54-55.

[77] Saeed 2004, 69-87.

[78] Saeed 2004, 30-31.

[٧٩] عبد الله أحمد النعيم، 1996.

[80] An-Na'im, Abdullahi Ahmed (عـــبد الله أحمـــد النعـــيم). 1986. "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from the Sudan." *Religion* 16: 197-223, pp.197-223.

[81] Piscatori, James. 1986. *Islam in a World of Nation-States.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

(82) Heater, Derek. 2004. *A Brief History of Citizenship.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

(٨٣) عبد الله أحمد النعيم، ١٩٩٠.

1990. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law.* Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

(84) Encyclopedia of Islam 1991, 75-76; Ayoub, Mahmoud (محمد أيوب). 2004. "Dhimmah in Quran and Hadith." In Robert Hoyland, ed., *Muslims and Others in Early Muslim Society,* 25-35. Trowbridge, Eng.: Ashgate, pp.25-26.

(85) Doi, A. Rahman I. 1981. *Non-Muslims under the Shari'ah (Islamic Law).* Lahore: Kazi; Khan 2003, see for example.

(86) Morony, Michael G. 2004. "Religious Communities in Late Sassanian and Early Muslim Iraq." In Robert Hoyland, ed., *Muslims and Others in Early Islamic Societies,* 1-23. Trowbridge, Eng.: Ashgate, pp.1-23.

(87) Al-Nabhani 1981, 147.

(88) Lambton 1985, 147-50.

(89) Ali 1985, 201.

(90) Hamidullah, Muhammad (محمد حميد الله). 1968. *Muslim Conduct of State,* rev. 5th ed. Lahore: Sh. M. Ashraf, pp.158-79; Khadduri, Majid (ماجد خضوري). 1955. *War and Peace in the Law of Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp.162-69, 245-46, 243-44; Gibb, H.A.R., and J.H. Kramers, eds. 1991. *Shorter Encyclopedia of Islam,* 3d ed. Leiden: Brill, pp.16-17, "Ahl al-Kitab," 75-76, "Dhimma," 91-92, "Dizya," 205-06, "Kafir," 542-44, "Shirk".

(٩١) أبو يوسف. ١٩٦٣. *كتاب الخراج*. القاهرة: المطبعة السلفية، ص ص ١٢٨-٣٠.

(92) Encyclopedia of Islam 1991, 206, see "Kafir".

(93) Encyclopedia of Islam 1991, 91, see "Djizya"; Ali 1985, 22-23.

(94) Doi 1981, 115-16.

[95] Ali, Ausaf. 2000. "Contrast between Western and Islamic Political Theory. In *Modern Muslim Thought,* vol. 1. Karachi: Royal, pp.236.

[96] Newby, Gordon D. 2002. *A Concise Encyclopaedia of Islam.* Oxford, Eng.: Oneworld, pp.51.

[97] An-Na'im, Abdullahi Ahmed, and Francis Deng (عبد الله أحمد النعيم وفرانسيس دينق). 1997. "Self-determination and Unity: the Case of Sudan." *Law and Society* 18: 199-223, pp.199-223; Deng, Francis M. 1995. *War of Visions.* Washington, D.C.: Brookings Institution.

[98] United Nations 1994, vol. 1; Cassese, Antonio. 1995. *Self-determination of Peoples: A Legal Reappraisal.* Cambridge, Eng.: Cambridge University Press.

[99] Qureshi 1996, 3-34.

[100] Rizvi 1996, 67.

[101] Qureshi 1996, 52-57.

[102] Rizvi 1996, 71-74.

[103] Rizvi 1996, 77.

[104] Rizvi 1996, 67-96.

[105] Ahmad, Aziz (عزيز أحمد). 1970. "India and Pakistan." In P.°M. Holt, Ann K.°S. Lambton, and Bernard Lewis, eds., *The Cambridge History of Islam,* vol. 2, 97-119. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.97-119, vol. 2A.

[106] Küçük, Cevdet. 1986. "Ottoman Millet System and Tanzimat." In *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (The Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to the Republic), vol. 4, 1007-1024. Istanbul: kleti¡im, pp.1007-24.

[107] Saeed and Saeed 2004, 13-14.

[108] Piscatori 1986.

[109] Aqsha, Darul, Dick van der Meij, and Hendrik Meuleman. 1995. *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to March 1993.* Jakarta: INIS, pp.470-73.

[110] Jok, Jok Madut. 2001. *War and Slavery in Sudan*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

[111] Llesanmi 2001, pp.529-54.

[112] Llesanmi 2001, 622-32 and 610-22.

(١١٣) محمـــود محمد طه، ٢٠٠٢، نحو مشروع *مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسية للمفكر الشهيد*، تقديم أسماء محمود محمد طه والنور محمد حمد. الكويت: دار قرطاس، ص ص ٩-١٠.

(١١٤) محمود محمد طه، ١٩٦٧، *الرسالة الثانية من الإسلام*.

الفصل الرابع

الهند.. علمانية الدولة والعنف الطائفي

يبحث هذا الفصل في التوتر بين علمانية الدولة وواقع العنف الطائفي والعلاقات بين الأديان المختلفة في سياق المجتمع الهندي الحالي. وسيتم تناول ذلك في إطار السياق التاريخي للتجربة الهندية فيما يخص العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة، وهي العلاقة التي تعود إلى القرن الحادي عشر على الأقل. والهم الأساسي لهذا الفصل هو بحث تأثير علاقة الطائفة المسلمة في الهند بالدولة وبالطوائف الدينية الأخرى لإضفاء الشرعية على علمانية الدولة وتأمينها بصفتها مفهوما وممارسة تتشكل في سياق محدد ويتم المفاوضة حولها طوال الوقت. وهذا التركيز يثير مسائل خلافية للغاية، منها الأسئلة التي يمكن أن تطرح بشأن البواعث أو المحفزات الدينية للحكام في الماضي، ومسألة تصور الأنا والآخر في علاقة المسلمين والهندوس، ودرجة المزج التوفيقي بين العناصر المتناقضة في الهويات الاجتماعية الهندية. في هذا الصدد نجد خلافات حول الأطر النظرية والمنهجية للتحليل، وحول وجود أدلة مستقلة ويمكن الاستناد إليها في فض النزاع بين المزاعم المتصارعة، وحول إمكانية التفسير عندما يتعلق الأمر ببعض الموضوعات الحيوية. وهناك أيضا نقاشات غنية واختلافات كبيرة حول طابع علمانية الدولة الهندية، حول جذورها الغربية والمحلية، وحول أوجه إخفاقها ونجاحها في الهند في مرحلة ما بعد الاستعمار. ولن أحاول في ما يلي الفصل في هذه الموضوعات أو تقديم صورة نهائية للمواقف الفكرية المختلفة، ولكن سأسعى إلى إلقاء الضوء على بعض الموضوعات التي يبدو أنها تشكل أساس إرث التوتر ما بين علمانية الدولة الرسمية والعلاقات الطائفية في الهند اليوم. وهناك مساران أساسيان للدراسة يمكن تتبعهما على طول تاريخ الهند. الأول يرتبط بالعلاقة بين السلطة السياسية والدينية بوجه

عام، بما يشمله ذلك من مسائل مثل كيف سعت السلطات السياسية والدينية للتأثير على المجتمع، وهل كان المعيار السائد هو الفصل بين السلطتين السياسية والدينية أم دمجهما، والآثار التي أحدثها التغيير في أنماط توازن القوى التي كانت سائدة، وما إلى ذلك من مسائل. المسار الثاني يرتبط بالعلاقة التاريخية بين الطوائف الدينية – الطائفتين الهندوسية والمسلمة بوجه خاص – وموقف الدولة من هاتين الطائفتين وكيف أثرت تلك الخبرات التاريخية على التوترات الطائفية الحالية. غير أنه من الجدير بالذكر أن التركيز على التوترات الطائفية بين الهندوس والمسلمين في هذا الفصل لا يعني إغفال مسألة الهويات المتراكبة والقائمة على التوفيق بين العناصر الدينية المختلفة (syncretic)، كما لا يعني نفي الواقع التاريخي للتعايش بينهما.

كما أن الإشارة إلى عدد من سوابق التوتر الطائفي لا يعني أن الهندوس والمسلمين قد ظلوا على طول الدهر ينظرون إلى أنفسهم والآخرين نظرة أحادية صماء بصفتيهما شعبين مختلفين بشكل جوهري. وعليه فالغرض من استعراض تاريخ التوترات الطائفية عبر المراحل التاريخية المختلفة هو التعرف على بعض الأسس والعوامل المسبقة لكل من التشكيل الاستعماري للهويات الدينية الهندية بصورة تحددها تلك الخطوط الفاصلة الفارقة وأيضا الوضع المتوتر للعلاقات بين الطوائف في الهند ما بعد الاستعمار.

إن قيم التعددية والحكم الدستوري والممارسات المستقرة القائمة عليها لا يمكن أن تؤسَّس إلا على فهم واضح وعملي للعلاقات والأوضاع القائمة والتاريخية.

الإسلام والدولة والسياسة في فترة ما قبل الاستعمار

لقد دخل الإسلام شبه القارة الهندية، بدءا من القرن الثامن، عبر الغزو والتجارة والدعوة. وعادة ما يشار إلى فتح السند بشمال غرب الهند على يد محمد بن قاسم عام ٧١٢ تحت لواء الدولة الأموية كأول اتصال بين الإسلام وشبه القارة. وقد بدأ التجار العرب المسلمون في التوطن على الساحل الغربي للهند ولكنهم لم يقوموا بالدعوة إلى الإسلام إذ إن هدفهم الرئيسي

كان هدفا اقتصاديا.[١] وقد شهد القرن الحادي عشر غزوات شنها محمود الغزنوي على شمال غرب الهند وقع فيها تخريب وسلب معبد "سومناث" الهندوسي. وفي عام ١١٩٢ انتصر "محمد غوري"، وهو تركي، على "بريثرفيراج تشاوهون" حاكم "راجبوت"، ما أدى إلى تأسيس سلطنة دلهي عام ١٢٠٦، التي تأسست بصورة رئيسية في شمال الهند وحكمت من خلال عدد من العائلات الحاكمة حتى عام ١٥٢٦. وفي القرن الرابع عشر بدأت تظهر ثقافة هندية مسلمة عكست السمات التركية الفارسية في الشمال وعناصر عربية في المناطق الساحلية الغربية والجنوبية.[٢] وأسفرت الاتصالات الثقافية المتعددة عن هوية تاريخية "هندو – إسلامية" متميزة تحتل فيها الهند القلب من ثقافة عظيمة الاتساع تمتد من البحر المتوسط إلى جنوب شرق آسيا.[٣] وبأفول سلطنة دلهي في أوائل القرن السادس عشر أسس "بابار" امبراطورية المغول في عام ١٥٢٦، وقد امتدت هذه الإمبراطورية حتى أواسط القرن الثامن عشر عندما بدأت في الانهيار أمام السطوة الصاعدة لشركة الهند الشرقية البريطانية التي حملت تباشير الاستعمار البريطاني. ولقد عكست سلطنة دلهي وإمبراطورية المغول أو ما يسمى بفترة "الحكم الإسلامي" مزيجا من "الاستقلال النسبي" و"الاعتماد المتبادل" بين السلطتين الدينية والسياسية. وكما سيوضح الاستعراض التالي اتسمت هذه الفترة، بصورة عامة، بالتعايش والتسامح بين المسلمين والهندوس وإن شهدت أيضا توترات بينهما، علاوة على توترات بين المسلمين أنفسهم.

لقد اتسم النمط التقليدي أو التاريخي للعلاقة بين الدين والسياسة في الهند بالاعتماد المتبادل. شملت التزامات الحاكم دعم المؤسسات الدينية والسلطة الدينية وفرض الالتزام بالأحكام الدينية، ومن جانبهم فقد قدم القادة الدينيون المشورة للحاكم وعضدوا الشرعية الدينية لسلطته الدنيوية.[٤] وقد سعى الحكام الهندوس والبوذيون والمسلمون والسيخ جميعهم لإضفاء الشرعية على سلطة الدولة بإسباغ السلطة الدينية عليها. ففي المجتمع السياسي الهندي الأقدم كان للدين اليد العليا على السلطة السياسية، ولكن الدين بدأ يحتاج لمساندة الدولة له عندما بدأت ديانات جديدة في الظهور حوالي العام ٥٠٠ ق.م. وبينما كانت التخوم ما بين السلطتين السياسية والدينية محلا للخلاف فإن "السجل التاريخي المعروف يشير إلى مواءمة

مستمرة ومتنامية بين السلطة الدينية وسلطة الدولة قامت على إسباغ الشرعية وعلى تبادل الحماية والمنافع".(٥) إن الفصل القديم بين السلطتين العلمانية والدينية انعكس أيضا في نظام الطوائف الوراثية الهندوسي caste) (system الذي ميّز بين الأفراد حيث يُكتب على بعضهم بحكم مولدهم القيام بوظائف اجتماعية مختلفة. ويبدو أن هذه العوامل "قد وقفت حجر عثرة في وجه تكوين دول قوية تتسم بتماثل المعتقدات الدينية، فحكام الإمبراطوريات ذات المجال الأوسع قاموا بصيانة التنوع".(٦)

إن حكام السند الأوائل من المسلمين العرب لم يغيروا هياكل السلطة السياسية الهندية بصورة جذرية،(٧) كما اتبع سلاطين دلهي التقاليد السياسية المحلية وأدخلوا عليها تجديداتهم الخاصة. "وعليه فإن المؤسسات العسكرية والاقتصادية لهذه الأسر الحاكمة (لسلطنة دلهي) لم تكن "إسلامية" بصورة خاصة". فالسلاطين أنفسهم لم يكونوا قادة دينيين، ومثلهم مثل الحكام من غير المسلمين لم يحصلوا على سلطتهم نتيجة لقداستهم أو معرفتهم الدينية ولكن من خلال قدراتهم العسكرية والقيادية".(٨) لقد تغلبت الضرورات السياسية على اعتبارات الإسلام التقليدي من البداية، منذ استعمل محمد بن قاسم هندوسا من الطائفة العليا في إدارته ومنذ استعان حكام السلطنة من الأتراك في عهدهم بالسكان الأصليين الذين كانوا على الأغلب والأعم من غير المسلمين.(٩) وفي حين اعترف السلاطين بالولاء للخليفة واعتبروا أراضيهم جزءا من "دار الإسلام" فجميعهم تقريبا لم يصروا على تطبيق الشريعة.(١٠) وكانت بين الحكام الهندوس والمسلمين تحالفات وصراعات قامت على اعتبارات سياسية لا اعتبارات دينية. وقدم الرعايا الولاء للحكام بغض النظر عن دينهم، كما أن الجيوش لم تتشكل على أساس مذهب الحاكم الديني.(١١)

وكان المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي للسلطة الدينية في السلطنة كما كان أساس العدل والتربية الدينية.(١٢) ولكن الشريعة الإسلامية لم تُتّبع على نحو ثابت في الحياة الاجتماعية ولا كانت الأساس الرسمي للإدارة أو العدل، كما أصبحت أحكامها الخاصة بالتجارة غير ذات أثر حيث سيطر غير المسلمين على التجارة، وعلاوة على ذلك لم يكن من الممكن تطبيق أحكام الإرث الإسلامية على المجتمعات أو الطوائف التي اعتنقت الإسلام وفضلت التمسك بممارساتها التقليدية. بالنسبة لأغلبية المسلمين كانت

الشريعة "فقط موضوعا للتبجيل لا مجموعة من القوانين المطبقة أو الممكن تطبيقها".(١٣) كانت الدولة والدين في الغالب منفصلين ولم تكن الشريعة تُفرض بصورة ثابتة في مسائل القانون الجنائي بالرغم من أن ذلك كان يحدث من آن لآخر بناء على تدخل المشايخ.(١٤) وعلى سبيل المثال فمبدأ الشورى لم يُعمل به أبدا في تسوية مسألة اختيار خليفة "الحاكم"، والتي كانت تُحسم بالحرب وغيرها من الاستراتيجيات.(١٥) وقد صعّد "بالبان" (حكم مابين ١٢٦٦ و١٢٨٦) سلطة الملك إلى درجة ناقضت الشريعة.(١٦) كان همه الرئيسي هو صحة بنيان الدولة وكثيرا ما تخطى أحكام الشريعة في هذا الصدد.(١٧) وكذلك أيضا لم يكن "علاء الدين خلجي" مقتنعا بأن من الممكن إقامة دولة إسلامية في الهند مصرحا بأن تصرفاته كحاكم تستند إلى مصلحة الدولة وليس إلى مدى توافقها مع الشريعة.(١٨) ومع ذلك كان على الحكام أن يحترموا إجماع رجال الدين حول المسائل العقائدية لحاجتهم إلى إقرار رجال الدين بأن الدولة تحكم وفقا للشريعة.(١٩) هذا الشد والجذب كان يُعقّده اختلاف علماء الدين فيما بينهم حول العديد من المسائل، فبعضهم ضغط على الحاكم لمنع ممارسات الصوفية باعتبارها غير إسلامية وبعضهم الآخر كان حريصا على إبقاء الدولة أو الحاكم بعيدا عن التدخل في المسائل الدينية.(٢٠)

كما أن هناك أمثلة للدمج الأكبر نسبيا بين الدين والدولة في فترة السلطنة. فعلى سبيل المثال قام "محمد بن طوغلاق" (حكم ما بين ١٣٢٥ و ١٣٥١) بإخضاع الدين للسلطة السياسية. وأمر بقتل عدد من القيادات الدينية لعدم تعاونهم والحكومة.(٢١) وعلى النقيض فقد قام خليفته "فيروز طوغلاق" (حكم مابين ١٣٥١ و١٣٨٨) بتطبيق الشريعة بفورة من الصرامة الدينية، في المسائل المالية للدولة وجبي الضرائب.(٢٢)

ويمكن ملاحظة تغيرات حادة في العلاقة بين سلطة الدولة والسلطات الدينية في ظل إمبراطورية المغول، إذ تمت الموازنة بين نفوذ علماء الدين المتشددين في شؤون الدولة والاعتبارات السياسية؛ على سبيل المثال الاستنصار بالهندوس عبر التحالفات ومن خلال التشديد على التسامح الديني. وقد جمعت دولة السلطان بشكل أكبر بين المعايير الإيرانية السابقة للإسلام فيما يتعلق بالسلطة الملكية والتقاليد الهندوسية والإسلامية. وبالرغم من تراتبيتها فإن الدولة قد وفرت مجالا لارتقاء الأفراد من خلال الكفاءة

واتسمت بشمولها الجميع وعدلها. وقد اعتبر الحاكم أن شرعيته تُستقى من الله مباشرة وليس من دين معين في حد ذاته، بما انطوى عليه ذلك من المساواة الدينية لجميع قطاعات الرعية.(٢٣) وفي نفس الوقت سعى السلطان "أكبر" إلى إخضاع السلطة الدينية – والإسلامية منها بوجه خاص – لسلطة الدولة من خلال بيان أصدره في عام ١٥٧٩ أعلن فيه نفسه الحكم الفيصل في أي مسألة يختلف فيها رجال الدين. وحتى في هذا كان السلطان "أكبر" على وعي بالحاجة إلى الاستشهاد بالسلطة الدينية فجعل كبار رجال الدين بالبلاط يوقعون على بيان يعلنه الخليفة وسلطان الإسلام، وبذا قطع بصورة رسمية الولاء الرمزي للخلافة القابعة بالشرق الأوسط. ولم يكن السلطان أكبر يسعى بالضرورة بهذا الفعل إلى امتلاك سلطات أكبر مقارنة بمن سبقه من حكام، بل سعى فقط إلى إسباغ الصبغة الرسمية عليها من خلال وثيقة أقرها رجال الدين بالبلاط. وبالرغم من أنها كانت خطوة رمزية بالأساس فإنها كانت محلا لاعتراضات رجال الدين المستقلين وسببت انتفاضات معارضة على طول الإمبراطورية وعرضها.(٢٤)

أما "أورانغزيب" (حكم بين ١٦٥٨ و١٧٠٧) فقد انتهج منهجا آخر خلال فترة حكمه الممتدة. فقد اتسمت سياساته باللجوء للدين لتبرير الإجراءات القمعية، وإن كانت بواعثها اقتصادية واجتماعية أيضا. كلّف المحتسبون في كل الولايات بضمان الالتزام بالشريعة، كما شهد حكمه أيضا إعادة بعث المؤسسة الدينية التقليدية برعاية الحاكم بما يمكن رده إلى حاجته للشرعية الدينية إذ كان يُنظَر إليه على أنه استولى على العرش دون وجه حق.

تتضارب وجهات النظر حول مسألة اعتناق الإسلام ومكانة الرعايا من الهندوس في ظل حكم المسلمين.(٢٥) والتعميم الذي يمكن استخلاصه من النظر في الدراسات ذات الصلة هو أن رعايا السلطنة وممالك المغول في الهند، سواء من المسلمين أو الهندوس، كان مسموحا لهم بوجه عام اتباع عاداتهم الخاصة، وإن كان بعض الحكام لم يلتزموا بهذه السياسة على طول المدى. هذه القراءة تشير إلى أنه بدءا من حكم "محمد بن قاسم" في القرن الثامن كان مسموحا للهندوس بصفة عامة اتباع عاداتهم بصفتهم ذميين أو رعايا محميين، وينقل لنا أحد الكتاب نص الأوامر التي أصدرها "محمد بن قاسم" في شأن الرعايا غير المسلمين في السند: "لقد دخلوا في ذمتنا ...

ويؤذن لهم بعبادة آلهتهم. ولا يجوز منع أحد عن دينه. ولهم أن يسلكوا في بيوتهم أي مسلك يودون".[٢٦] فلهم أن يشربوا الخمر ويأكلوا الخنزير، كما منحوا نفس الحماية الممنوحة للمسلمين في ما يخص الحق في الحياة بما في ذلك التساوي في قيمة الدية المالية المقررة في حالة القتل الخطأ أو الإصابة؛ وكان يحق للذمي كما للمسلم إذا ما استصلح أرضا بوارا أن يتملكها.[٢٧] وفيما بعد في عهد المغول أكد السلطان "أكبر" على الحوار بين الديانات واعتبر الهندوس والمسلمين رعايا متساوين أمام الدولة، كما ألغى ضريبة الحج على الهندوس عام ١٥٦٣ ورفع عنهم الجزية عام ١٥٦٤، وقرر منحة للمعبد عام ١٥٦٥.[٢٨]

ويبدو أن المكانة الخاصة للهندوس بصفتهم ذميين كانت تشغل بال رجال الدين أكثر من الحكام، كما يبدو أن جبي الجزية كان الاستثناء لا القاعدة، ولكن من الصعب الخروج بصورة متسقة للممارسة. ففي ظل "محمد بن قاسم" كان على البوذيين والهندوس بصفتهم أهل ذمة أن يدفعوا الجزية للحاكم، بينما كان البراهمة معفيين من ذلك، في حين مدّ "فيروز طوغلاق" نطاق الجزية لتشملهم.[٢٩] ويُروى أن السلطان "أكبر" كان متعصبا ضد الهندوس في مطلع حياته وفرض على الكثير منهم اعتناق الإسلام،[٣٠] كما منع "أورانغزيب" في أول عهده احتفال النيروز الزرادشتي وشجع التحول للإسلام وأعاد فرض ضريبة الحج على الهندوس علاوة على الجزية، غير أنه كان هناك أيضا أمثلة لاضطهاد مجموعات مسلمة بعينها مثل الشيعة الإسماعيلية ومشايخ الطريقة الجشتية والمهدوية.[٣١]

ويتصل أحد العناصر الهامة في علاقات الهندوس والمسلمين بحرمة المعابد، وهو ما لا يزال يثير العنف الطائفي ليومنا هذا. في الفترة المبكرة من حكم المسلمين كان هناك تدمير للمعابد، وهو ما كان يبرَّر بصفته جهادا، وكان يحفزه غنى تلك المعابد، ولكن المعابد كانت تعتبر مواقع يدور حولها صراع لفرض سلطة الدولة في الهند قبل الغزوات التركية ودخول الإسلام بزمن طويل. وكانت الهجمات على المعابد تستهدف استعراض القوة السياسية. بهذا المعنى فإن الغزاة الأتراك في القرنين العاشر والحادي عشر الذين اعتدوا على المعابد كانوا يتبعون نمطا راسخا بالفعل، كما يجب التنبيه على أن المؤرخين في العصور الوسطى كثيرا ما بالغوا في وقائع الاعتداء على المعابد لإظهار مدى فورة الحماسة الدينية للحكام.[٣٢]

وبوجه عام يختلف الدارسون حول طبيعة هذا التاريخ السياسي للعلاقات الطائفية وتبعاته، فهناك وجهة نظر تؤكد أن السلطة الدينية تم اللجوء لها لتبرير سلب الثروات وحفز الحماسة الدينية للجنود في المعركة أو لإضفاء الشرعية على الانتفاضة على السلطة السياسية القائمة.[٣٣] وهناك رأي آخر يقدم العلاقات بين الهندوس والمسلمين في صورة مواءمة بين اعتبارات الدين التقليدي الأصولي واعتبارات الضرورة السياسية، وفي صورة خضوع الهندوس للسلطة السياسية للمسلمين دون الإقرار بشرعيتها. كما كان هناك أيضا توترات وصراعات بين المسلمين أنفسهم علاوة على التوتر والصراع بين السلطة الدينية والسلطة الوضعية.[٣٤] وكما ذكرنا من قبل في الفصل الثاني فإن تواريخ المجتمعات الإسلامية يمكن تفسيرها بطرق عدة، وستبقى هذه المسائل قابلة لتفسيرات جديدة واستخلاصات مختلفة. على الأغلب كان هناك أمثلة للتعايش السلمي بالإضافة لبعض الأسس للتوترات الطائفية مع بقاء الفصل بين سلطة الدولة والسلطة الدينية هو القاعدة لا الاستثناء. والنقطة الأساسية التي يمكن أن نخرج بها من هذا العرض المختصر للتاريخ الإسلامي الهندي قبل الاستعمار هي إبراز التناقضات في العلاقة بين الدولة والسلطات الدينية، فبينما لا يمكننا أن نقول إن تاريخ الهند قبل الاستعمار يعكس فصلا قطعيا بين الإسلام والدولة، يبدو من الواضح أيضا أنه لا يؤيد الزعم بأن الدولة كانت "إسلامية" أو أن الدولة كانت تفرض الشريعة. غير أن التاريخ الفعلي قد لا يكون بالضرورة هو ذات التاريخ كما يتم تذكره أو إعادة بنائه حتى يدعم أو يؤيد هذا الموقف أو ذاك في الخطاب السياسي الحالي، وهذا هو موضوع القسم التالي، حيث نبدأ بالفترة الاستعمارية ونناقش بعد ذلك فترة ما بعد الاستقلال.

الإسلام والدولة والسياسة في الفترة الاستعمارية ١٧٥٠ – ١٩٤٧

عندما سيطرت شركة الهند الشرقية البريطانية على عدد من الأراضي الهندية في أواسط القرن الثامن عشر كانت بذلك تدفع بعجلة تحول دولة المغول الهندية إلى دولة أوروبية تتمتع بالسيادة على أراضيها. حكمت دولة المغول الهندية عبر وسطاء من ملاك الأراضي الذين تم ضمان ولائهم من خلال القوة القهرية والحوافز الاقتصادية، ولم تكن سلطة الدولة في يوم من

الأيام مطلقة، وكانت أشكال المقاومة ضدها شائعة.[٣٥] وبالرغم من أن شركة الهند الشرقية عملت في البداية كدولة هندية فقد أعادت تشكيل طبيعة السلطة السياسية في الهند بالتدريج، وفي محل الهيكل اللامركزي لسلطة المغول قامت سلطة مركزية يسندها جيش قوي بمقتضاها سيطرت الدولة على الوظائف الإدارية والقضائية. أما عن النموذج الأوروبي القائم على السيادة المطلقة الذي رسخته شركة الهند الشرقية فقد رفع مطالب الدولة إزاء السكان فوق الالتزامات الدينية أو الاجتماعية أو أي مؤسسات أخرى.[٣٦] غير أنه، على النقيض من المجتمعات الأوروبية، كانت تلك السيادة المطلقة حكرا على الإدارة الاستعمارية لا أهل البلاد الذين اعتُبروا محض رعايا وطنيين أدنى في المرتبة. هذا التناقض الأساسي انطبق أيضا على الطريقة التي طبقت بها الإدارة الاستعمارية مبادئ علمانية الدولة كسياسة وإطار للعلاقات الاجتماعية، وعليه فإن فكرة علمانية الدولة بالصورة التي أدخلها الحكم الاستعماري لم تقم على المشاركة أو على تمكين الأغلبية الساحقة للهنود وذلك لأنهم لم يعتبروا مواطنين بل مجرد رعايا للحكم البريطاني. وقد يكون هذا القصور واضحا جليا لأنه متأصل في طبيعة الاستعمار، غير أنه يجب أن يشار إليه في كل الأحوال.

هناك ثلاث أطروحات رئيسية حول فرض علمانية الدولة والعلاقات الطائفية في الفترة الاستغمارية، نلخصها هنا قبل تناولها بمزيد من التفصيل لاحقا. أولا، لم يُدخل الاستعمار علمانية الدولة كمبدأ متماسك وإيجابي، بل كاستراتيجية للحكم الاستعماري حيث كان حياد الدولة الديني يعني عدم التدخل في الشؤون الدينية للرعايا الوطنيين وعاداتهم. بعبارة أخرى فإن ما يمكن تسميته "علمانية الدولة في الهند" منذ بدايتها في الفترة الاستعمارية لم تكن تمثل ما يمكن أن أسميه "علمانية الدولة الهندية" بصفتها مجال المنطق المدني حيث يمكن للهنود أن يشاركوا على قدم المساواة بعضهم مع بعض أو بالمساواة مع الحكام الاستعماريين. علاوة على ذلك فإن سياسة عدم التدخل التي انتهجها الاستعمار البريطاني بصدد الشؤون الدينية للرعايا الهنود كانت تقوم على المطابقة بين الدين وقوانين "الأحوال الشخصية" للطائفة المعنية، وكما سنتناول في القسم الثالث فإن إرث قوانين الأحوال الشخصية المنفصلة وتعيين الحق في قانون للأحوال الشخصية على أساس الدين لا يزال يعقّد من علمانية الدولة في هند ما بعد الاستعمار.

والأطروحة الثانية هي أن التصوير الاستعماري للتاريخ الهندي وللصور النمطية للهندوس والمسلمين قد أثر على العلاقات الطائفية في الفترة الاستعمارية وما تلاها، فتصوير الهندوس والمسلمين على أنهم جماعات أحادية صماء، وتصوير الحكام المسلمين على أنهم غزاة قاموا باضطهاد رعاياهم من الهندوس، وفكرة المسلمين المتمتعين بالامتيازات كأغراب عن المجتمع الهندي، كل تلك الأفكار ضربت بجذورها أثناء الحكم الاستعماري البريطاني. ويمكن القول إن تلك الأفكار والافتراضات وما ارتبط بها من أفكار أخرى قد انعكست في المشروعات القومية الدينية/الثقافية مثل الحركة القومية الهندوسية التي تعرِّف الهندوس على أنهم السكان الأصليون الذين يشكلون "الأمة الهندية" وتُعرِّف الأقليات الدينية من غير الهندوس كأجانب. والزعم المضاد حول "الأمة الإسلامية" أيضا يمكن رده إلى تلك السياسات الاستعمارية القائمة على مبدأ "فرق تسد".

والأطروحة الثالثة هي أن الحركة القومية المناهضة للاستعمار شكلت تراثا مضادا من المنطق المدني المتسم بالشمولية والمشاركة النسبية في استناده لخطابات علمانية وأخرى دينية بغرض توحيد صفوف كل الطوائف في مواجهة الاستعمار البريطاني، ولكن للأسف فإن القومية المناهضة للاستعمار فشلت في الفترة السابقة للاستقلال في تحويل التقاليد الهندية إلى منطق وأساس تقوم عليه الدولة، بل على العكس فقد شهد الاستقلال تقسيم شبه القارة على أساس ديني إلى دولتي الهند وباكستان. ومن المتناقضات اللافتة للانتباه أن التيار الرئيسي للقومية الهندية رفض بصورة لا لبس فيها الأفكار الاستعمارية القائلة بالدونية العرقية للهنود وبأنهم لا يمكنهم أن يحكموا أنفسهم، ومع ذلك فقد اعتمد هذا التيار على الأفكار الاستعمارية بشأن الهويات المختلفة. لقد اتخذ التيار الرئيسي للقومية الهندية موقفا متساهلا على الأقل إزاء افتراضات القومية الهندوسية التي فسرت "مصالح المسلمين" على أنها منفصلة عن المصالح "القومية" الهندية، هذا إن لم يكن قد سلم بصحة هذه الافتراضات.

علمانية الدولة كنهج استعماري لا كنتاج لمنطق مدني

بالرغم من أن السياسة البريطانية كانت رسميا تقوم على "الحياد الديني" كان هناك "أنواع عديدة من التدخلات في الشؤون الدينية التي أسفرت عن

تفسير ملتبس لهذه السياسة".[٣٧] ومن نماذج مثل ذلك الالتباس والخلط التي كان لها بعيد الأثر في ما يتعلق بموضوع دراستنا وضع السلطة الاستعمارية قوانين أحوال شخصية منفصلة لكل الطوائف الهندية التي تم تعريفها بصورة رئيسية على أساس الدين. لقد بدأت الإدارة الاستعمارية في تدوين القوانين الهندوسية والإسلامية عام ١٧٧٢ واستمرت في ذلك طوال القرن التالي مع التركيز على بعض المصادر النصية بعينها بصفتها "المصادر" الأصيلة لقوانين وعادات الهندوس والمسلمين، وهو ما كان من شأنه في الواقع الحط من قيمة تلك النظم الاجتماعية الدينامية وإعاقة تطورها. إن تدوين النظم التقليدية المركبة والقائمة على الاعتماد المتبادل قد "جمد" بعض عناصر مكانة المرأة، على سبيل المثال، خارج سياق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الدائمة التطور، وهو ما كان من أثره الحد من حقوق المرأة أو تقييدها.[٣٨]

إن انتقائية تلك العملية التي سعت السلطات الاستعمارية من خلالها للاستعانة بالنخب الدينية الهندوسية والإسلامية من أجل فهم القانون أسفر عن "برهمة وأسلمة" القوانين العرفية.[٣٩] على سبيل المثال قام المستشرق البريطاني ويليام جونز بترجمة عدد من النصوص الهامة مثل "السرجية" عام ١٧٩٢ تحت عنوان "قانون المواريث المحمدي"، كما قام بترجمة "المانوسمريتي" (*Manusmriti*) عام ١٧٩٤ إلى "أصول القانون الهندوسي أو أحكام مان". وباختصار فقد اختزل رجال الإدارة الاستعمارية البريطانية قرونا من التطور المفعم بالحيوية لنظم أخلاقية ودينية واجتماعية شاملة حتى تناسب تصوراتهم وتتفق وأفكارهم الأوروبية المسبقة حول ما يجب أن يكون عليه "القانون" الإسلامي أو الهندوسي. وقد تم اتباع سياسات مماثلة من خلال المحاكم الاستعمارية، ففي عام ١٧٧٤ تم تأسيس محكمة عليا، ومنحت في عام ١٧٨١ الولاية القضائية على أهل البلاد، غير أن الهندوس والمسلمين مُنحوا الحق في اتباع العرف والقانون الأهلي في "المسائل الشخصية" مثل الميراث والزواج والتركات. إن الالتباس بشأن نطاق القوانين "الأهلية" و"الأحوال الشخصية" ينعكس بوضوح في مطابقتها بين الدين والعرف وبذا تكون قد خلقت فكرة يمكننا أن نطلق عليها "خيالا قانونيا"، وهذا "الخيال" هو أن قوانين المسلمين والهندوس تُستقى من النصوص الدينية المقدسة وأن كلاً من الهندوس والمسلمين "طائفتان

متجانستان تتبعان قوانين موحدة".[٤٠]

إن ما اعتبره رجال الإدارة الاستعمارية البريطانية قانونا "دينيا" وقانونا "للأحوال الشخصية" أصبح شيئا واحدا، على الرغم من أن مثل تلك التصنيفات المصمتة كانت تعتبر مشوشة وعديمة الاتساق بالنسبة للهندوس والمسلمين في خبراتهم قبل الاستعمار، وبناء على ذلك فأنا أرى أن عملية التدوين الاستعمارية قد جعلت من هوية دينية مركبة العلامة المميزة للهوية ذاتها، تُعرف ما هو خاص بالطائفة وتُعيّن اختلافاتها عن الطوائف الأخرى. إن مجال الأمور "الشخصية" الذي قرره رجال الإدارة الاستعمارية، مثل الزواج والميراث، أصبح مكمن الهوية الدينية ومستودعها.

ومن جانب آخر فإن العلاقة بين طوائف "المنبوذين" والهندوسية تعقدت هي الأخرى على يد التشريع البريطاني. لم يدرج البريطانيون لفظ "المنبوذين" (untouchable) في تعداد ١٨٧١-١٨٧٢ السكاني واستخدموا للإشارة إلى هذه الطوائف مصطلحات مثل (outcastes)[٤١] أو "السكان الأصليين من شبه الهنود" (Semi-Hinduized Aborigines)، ومعظم الهندوس من الطوائف الأعلى لم يكن لديهم رغبة في إدراج "المنبوذين" رسميا بصفتهم هنودا حتى عام ١٩٠٩ عندما أرادوا تضخيم أعداد الهندوس للأغراض الانتخابية في مواجهة الأقلية المسلمة التي كانت على وشك الحصول على دوائر انتخابية منفصلة.[٤٢]

إن علمانية الدولة كما شكلتها الإدارة الاستعمارية لم تفد من جوهر التقاليد السياسية والاجتماعية والثقافية في شبه القارة، فعلى سبيل المثال فشلت في الاستناد إلى تقاليد هندوسية أو إسلامية بعينها في مجال الحكم، كما فشلت في التقدير الصحيح للتقاليد الهندية التوفيقية التي تقوم على الممارسات الثقافية المشتركة بين طوائف الهندوس والمسلمين، والتي كان لها أن تقدم تصورات وأفكارا محلية تدعم مبدأ علمانية الدولة. إن العملية التي أُدخل بمقتضاها مبدأ علمانية الدولة الاستعماري لم تنضو على قيم ديمقراطية أو قيم المشاركة ولا احترمت أهمية العقل العام الهندي. إن الممثلين الأوائل المحدودين لفئات رجال الدين، من براهمة وقضاة، الذين استشارتهم الإدارة الاستعمارية حول القوانين الوطنية تم استبدالهم في نهاية الأمر بدارسين من المستشرقين البريطانيين، وبعبارة أخرى فقد أعطت الإدارة الاستعمارية لنفسها سلطة تحديد نطاق قوانين الأحوال الشخصية

والدينية للهندوس والمسلمين بما في ذلك صلاحية تعريف الدين وهيكلة فصل الدين عن الدولة. إن التدوين على يد الإدارة الاستعمارية قد حد من سلطة المؤسسة الدينية في مجال القانون، على سبيل المثال، من خلال هيكل "القانون العام الإنجليزي" وبذا قننوا ما سمي "القانون الإنجليزي الهندوسي للهندوس" و"القانون الإنجليزي المحمدي للمسلمين". ومن أوجه التناقض أن التشكيل الاستعماري لمجال مستقل للتعبير عن الهويات الدينية قد أضر باستقلال الطوائف الدينية، وتحكم في الدين باسم فصله عن الدولة، وقد تنوعت ردود فعل المؤسسة الدينية الإسلامية على الاستعمار بين المعارضة والقبول. بتفكك إمبراطورية المغول وبداية الحكم البريطاني لم يعد بمقدور المؤسسة الدينية التقليدية الاعتماد على تأييد ودعم السلطة السياسية بصورة تلقائية، وقد قام رجال الدين الإسلامي في خضم اعتراضهم على تدخلات الإدارة الاستعمارية البريطانية في مجال قانون الأحوال الشخصية والتربية الإسلامية بالتشديد على سلطة الشريعة وعلى كونهم وحدهم المخولين تفسيرها.[٤٣] وقد تضمنت ردود أفعال رجال الدين الإسلامي رفع العرائض للحكومة وتأسيس مراكز للتعليم الديني مثل "ندوة العلماء" و"المكاتب" بـــ"ديوباند"، وهذه المؤسسات كانت تتسم بوجه عام بالطابع المحافظ وبرفضها للسياسات البريطانية في مجال التعليم والقانون والدين، وكان لذلك كله آثاره البالغة بالنسبة للمسلمين الهنود حتى اليوم. بل إن هذا التاريخ جعل من الأصعب على مسلمي الهند الحاليين تقبل أفكار علمانية الدولة أو حياد الدولة تجاه الدين.

وقد تم أيضا تجييش الدين في مواجهة الحكم الاستعماري، فعلى سبيل المثال، في انتفاضة عام ١٨٥٧، قام كل من الهندوس والمسلمين بتنظيم أنفسهم كطوائف دينية وعبروا عن معارضتهم للحكام البريطانيين بلغة دينية.[٤٤] وأعلن "عبد العزيز شاه" (١٧٤٦-١٨٢٤) الهند دارا للحرب في فتاوى صدرت في أوائل القرن التاسع عشر مصرحا فيها بالتحسر على غياب سلطة "إمام المسلمين" حاكم دلهي وعلى سيطرة المسيحيين على أراضيها، كما اشتركت رموز دينية من أمثال مولانا "أحمد الله شاه" و"بخت خان" في حركة عصيان عام ١٨٥٧، كما حاولت المؤسسة الدينية التقليدية التعبئة الدينية للمسلمين، وقاد "دودو ميان"، وهو ابن "مولانا شريعة الله" مؤسس طائفة الفرائضية، ثورة فلاحية في مواجهة السلطات الاستعمارية.

وهذه المبادرات الإحيائية أدت بالفعل إلى إثارة الوعي السياسي وإن كان لم يترجم إلى حركة سياسية واسعة النطاق.(٤٥)

وفي نفس الوقت فإن الموقف التقليدي الأرثوذكسي عقدته الجدالات الفقهية لتكفير العدو، سواء اعتبر العدو هو الإمبراطور المغولي أو شركة الهند الشرقية، وحول مشروعية الجهاد، علاوة على الجدل الفقهي حول مشروعية التحالف مع الطوائف الدينية الأخرى ومع أولئك المسلمين الذين كانوا يعدون كفارا. غير أن اللوم على عدم التحرك يجب ألا يقع على كاهل المؤسسة الحنفية التقليدية فحسب، فالجماعات الدينية الأخرى اتبعت نفس المسلك، ما تبعه ذلك من استحالة العمل الموحد.(٤٦) وفي نهاية المطاف أذعن رجال الدين الإسلامي للحكم البريطاني بينما استمروا في الحفاظ على سلطتهم على التراث الديني.(٤٧) ومن المفارقة أن قبول الخضوع للاستعمار تم تبريره من خلال المنطق الفقهي في نفس الوقت الذي تم فيه التشديد على سلطة الشريعة التي لا تعلو عليها سلطة، وهذا الموقف المعارض بصورة عامة الذي اتخذته السلطات الدينية الإسلامية التقليدية قد حد غالبا من إمكانية إضفاء أي شرعية على علمانية الدولة في إطار ديني فقهي. وبالتأكيد فإن التشديد الاستعماري على صورة المسلمين والهندوس على أنهم يشكلون طائفتين متعارضتين إلا أنهما منسجمتان داخليا قد زاد من سوء الموقف. يمكن توضيح تبعات هذه العوامل بالنسبة لعلاقات الهندوس والمسلمين في فترة الاستعمار وما بعده في القسم التالي.

المنظور الاستعماري لتاريخ الهند

في المنظور (narrative) الاستشراقي الاستعماري، الذي تكرس طوال القرن التاسع عشر، تم اختزال تاريخ الهند إلى ثلاث مراحل متميزة هي المرحلة الهندوسية (العصور القديمة) والمرحلة الإسلامية (العصور الوسطى) والمرحلة البريطانية (الحديثة)، ووفقا لهذه القراءة كانت الهند القديمة مجتمعا عظيما اعتدى عليه الغزاة البرابرة عبر التاريخ من الإسكندر الأكبر إلى ملوك المسلمين، ووفقا لهذا المنظور فإن استبداد الحكم الإسلامي بوجه خاص قد أحل الخراب بالهند الهندوسية. أما البريطانيون فعلى النقيض اتصفوا بأنهم قوة للتنوير ستعيد الحياة للمجتمع الهندي. ويعتبر كتاب "تاريخ الهند البريطانية" (*History of British India*) الذائع الصيت الذي ألفه

"جيمس ميل" عام ١٨١٧ نصا مهيمنا يعكس هذا المنظور التاريخي، كما ردد وجهة النظر هذه دارسون بريطانيون آخرون من أمثال "ويليام جونز" (١٧٤٦-١٧٩٤) والدارس الألماني "ماكس مولر" (١٨٢٣-١٩٠٠)، وهكذا وصفت النظرية الاستعمارية المسلمين الهنود بأنهم ثقافيا أغراب عن الهند. إن فكرة الطائفة المسلمة الموحدة التي تتصرف بناء على حافز "ديني" لا غير وتحركها بالأساس اعتبارات الأمة الإسلامية الواسعة كانت أيضا فكرة خلفها الاستعمار، وتم ترسيخها على يد الرحالة والمبشرين ورجال الإدارة والدارسين البريطانيين. والإسلام وفقا لهذه النظرة لا يتغير، بل إنه معاد للتغيير ومناقض للقيم الغربية، وكل هذه السمات كان من المفترض أنها تتجسد في كل المسلمين، والذين تم النظر إليهم باعتبارهم جزءا من عرق وأمة.[٤٨] والهندوس أيضا تم وصفهم بنفس الطريقة الاختزالية. وعلى العكس من هذه النظرة، وفي حين أن بعض الرموز من النخبة من أمثال "ولي الله شاه" و"ميرزا غالب" تحسروا على أفول الإمبراطورية المغولية في الهند، يبدو أنه بالنسبة لغالبية المسلمين لم يكن أفول الإمبراطورية ولا إنجازاتها تعني الكثير، وكان معظمهم على استعداد للعمل داخل إطار الدولة الاستعمارية، وهو ما يناقض الصور النمطية الاستعمارية التي طالما حكمت رؤية البريطانيين للإسلام والمسلمين. وعلى المستوى الشعبي كانت هناك ممارسات مشتركة بين الهندوس والمسلمين قدمت نموذجاً للانتماء الثقافي الديني وتعبيرات عن هذا الانتماء اتسمت بدرجة عالية من التوفيقية بين المعتقدات الدينية المختلفة كما عكست الصلات الوثيقة بين الطائفتين. ومع ذلك فقد دمجت القرارات السياسية والخطط الدستورية البريطانية المسلمين من "المابيلا" مع "الباتان"، ودمجت نخب إقليم "أوض" من ملاك الأراضي والتجار المسلمين من التاميل، الشيعة والسنة، البهرة والخوجة (الإسماعيلية النزارية)، جماعة الذيوباندي السنية والبرلوية، جميعهم في صورة واحدة للإسلام الهندي – صورة ثابتة لا يوجد فيها أي تمايز داخلي.[٤٩]

إن فكرة الغزاة المسلمين الذين عاثوا فساداً في الهند الهندوسية كذلك أصبحت تحتل مكانة القلب في أطروحات الحركة القومية الهندوسية (Hindutva)، والتي أكدت بشدة في نصوصها التأسيسية على فكرة المسلم كغريب عن الهند، كما أكدت هذه النصوص أيضا على فكرة الأمة ككيان ديني.[٥٠] وفي كتابه "هندوتفا: من هو الهندوسي؟" الصادر عام ١٩٢٣

وصف "فير سافاركار" – وهو واحد من مؤسسي القومية الهندوسية – المسلمين والمسيحيين الهنود على أنهم أجانب في الأمة الهندوسية، وفي كتابه "ستة عهود من العظمة في تاريخ الهند" وصف التاريخ السياسي الهندي على أنه سلسلة من الغزوات الأجنبية ومقاومة الهندوس لها.[٥١] وقد ردد "م. س. غولوالكار" هذه المقولات في كتابه "نحن أو قوميتنا قيد التعريف" الصادر عام ١٩٤٢، وفيه أكد على أن كل من هاجر للهند وذريتهم يعتبرون من الأجانب، وبذا لا يعتبرون جزءا من الأمة. وأكد أنه على المسلمين والمسيحيين والبارسيين (الزرادشتيين) إما أن يتبنوا "الثقافة واللغة الهندوسيتين" وأن يرتدوا إلى العقيدة الهندوسية أو أن يعيشوا "خاضعين بصورة تامة للأمة الهندوسية" دون أي حقوق أو امتيازات.[٥٢]

غالبا ما يشار للحكم الاستعماري البريطاني باعتباره الإطار التاريخي الأساسي لبروز الوعي الطائفي لدى الهندوس والمسلمين، وبالذات باعتبار ذلك من آثار التشريع الاستعماري والتصنيفات الإدارية للهنود على أساس تبويبات دينية. لكن البعض أيضا يشير لأنه حتى في أثناء الفترة الاستعمارية كانت "الطائفية" و"الانفصالية" ظاهرتين مؤقتتين محصورتين في جماعات ومناطق بعينها، منوها أنه على الرغم من أن بعض المجموعات قد اصطدمت على أساس ديني في لحظة أو أخرى فإن معظم الطوائف تعايشت بسلام.[٥٣] إن الدور الذي لعبته السياسات الاستعمارية في هذا الشأن لا يمكن إنكاره ولكن من الصحيح أيضا أن الطائفتين الهندوسية والمسلمة قد استبطنتا أو تبنتا تلك الأفكار الخاصة بالهوية الهندوسية والإسلامية القائلة باختلافهما وتعارضهما. وجهة النظر التقليدية بين المتخصصين في هذا المجال هي أن الثلث الأخير من القرن التاسع عشر يمثل لحظة النشأة التاريخية للصراع الطائفي وذلك للارتفاع الكبير في نطاق أعمال العنف بين الهندوس والمسلمين. غير أنه لا يزال من الممكن الإشارة إلى "ما قبل تاريخ" التوترات بين الهندوس والمسلمين في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بل ما قبل ذلك، وأحد الدارسين الذين يحملون وجهة النظر هذه يطرح أن المفاهيم المشتركة والمتسمة بالتوفيق بين عناصر من أديان مختلفة لم تحُل دون أمثلة من العنف الديني في فترات أقدم.[٥٤]

وبالنظر للدلائل المعقدة وتفسيراتها المتناقضة يمكننا أن نخلص إلى أنه بالرغم من أن الهندوس والمسلمين قد تعايشا بسلام بوجه عام فقد كانت

هناك توترات بين الطائفتين في الفترة الاستعمارية، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت تلك التوترات استمرارا من الفترة السابقة للاستعمار كما وصفنا في القسم الأول أم كانت في الأغلب نتاجا للحكم الاستعماري. ولكن النقطة الأهم بالنسبة لغرضنا البحثي هي أن فكرة الهندوس والمسلمين باعتبارهما شعبين منفصلين قد اشترك في تبنيها منظمات هندوسية مثل "هندو ماهاصابه" (المؤتمر الهندوسي الكبير لعموم الهند) ومنظمات إسلامية مثل الرابطة الإسلامية. إن التشريع البريطاني وسياسة حزب المؤتمر الهندي والرابطة الإسلامية والأحزاب القومية المناهضة للاستعمار تبنت وعضدت فكرة أن مصالح الهندوس والمسلمين "الطائفية" منفصلة ومتميزة.

تعقيدات القومية المناهضة للاستعمار

يشار عادة لنشأة القومية المناهضة للاستعمار بعام ١٨٨٥ مع تأسيس المؤتمر الوطني الهندي، ولقد اعتبر المعيار المحتذى كنموذج للعقل العام الذي يضم الجميع حيث يتم حشد أنواع مختلفة من المنطق والفكر، منها الديني والعلماني والقومي والهندوسي والإسلامي، باتجاه هدف واحد. من هذا المنظور فإن هذا الإطار احتوى على إمكانية ترجمته لعلمانية دولة هندية قابلة للحياة كخطاب إيجابي. كان لدى القومية المناهضة للاستعمار القدرة على خلق شرعية دينية شعبية وثقافية لعلمانية الدولة الهندية، على العكس من الخطاب الاستعماري السلبي القائم على "الحياد" الديني المتناقض. غير أن الحركة القومية أيضا شهدت توترات بين الطائفتين علاوة على إشكالية تداخل التيار الرئيسي للقومية الهندية المناهضة للاستعمار مع عناصر من القومية الهندوسية. كما كان هناك أكثر من خطاب متعارض حول علاقات الهندوس والمسلمين على المستوى السياسي كما فهمتها طليعة القومية الهندية وقادة المؤتمر والرابطة الإسلامية. إن الحركة القومية المناهضة للاستعمار في خلق إطار علماني جامع ويقوم على المشاركة لم يؤد فقط لتقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان، بل إن أثره مستمر في تهديد استقرار الهند وتطورها منذ الاستقلال.

إن حركة الخلافة التي استمرت من عام ١٩١٩ إلى عام ١٩٢٤ استطاعت على ما يبدو أن تحقق قدرا من الوحدة بين الهندوس والمسلمين وبين القوى العلمانية والدينية بصفتها احتجاجا على قرار بريطانيا تقطيع

أوصال الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، وقد ساند غاندي قضية حركة الخلافة مازجا إياها والمطالبة القومية بالحكم الذاتي في احتجاجه على الحكم البريطاني، وقد استند في احتجاجه على فكرة عدم التعاون وعدم العنف. وقد رأى أنصار حركة الخلافة أن فكرة الجامعة الإسلامية لا تتعارض والقومية، فحرية الهند وقضية الخلافة مرتبطتان بصورة وثيقة لأنهما الاثنتين خاضعتان للحكم الاستعماري البريطاني. مثلت الحركة تحالفا على المستوى الوطني بين المؤتمر والخلافة والرابطة الإسلامية اعتمد على إبراز الانسجام في العلاقات الطائفية والتضامن السياسي بين الهندوس والمسلمين علاوة على تأييد الحركات الفلاحية الانتفاضية، وقد لعب رجال الدين الإسلامي دورا هاما في حشد التأييد الشعبي للقضية وأضفوا شرعية على الحركة التي ما كانت لتستطيع الحياة والاستمرار في ظل قيادة المسلمين من المتعلمين تعليما غربيا. وقد تمت رعاية التحالف بين رجال الدين الإسلامي والانتلجستيا الليبرالية المسلمة، من أمثال المرتبطين بجامعة "أليجارح" الإسلامية أو الرابطة الإسلامية، بصورة خاصة بغرض كسب المصداقية.(٥٥)

غير أن حركة الخلافة قد أدت أيضا إلى إطلاق العنان لقوى أخرى تعمل على إحداث الفرقة. ففي مؤتمر عقد عام ١٩٢١ شكك بعض رجال الدين في ضرورة التحالف مع الهندوس ودعوا إلى التزام أكبر بالشريعة في توجيه دفة الحركة،(٥٦) كما استغل القوميون الهندوس الحركة كمثال على ولاء المسلمين الذي يمتد لما وراء أراضي الهند، وهو ما يشكك في قوميتهم بصفتهم هنودا.(٥٧) وقد دعت بعض المؤسسات والقادة المسلمين إلى الجهاد وأعمال الشغب في جنوب الهند عام ١٩٢١، وهو ما دعا غاندي لسحب حركة العصيان المدني احتجاجا على العنف.(٥٨) بعد ذلك بفترة وجيزة ألغى مصطفى كمال أتاتورك الخلافة العثمانية، مما قضى على المسألة بالنسبة لمؤيديها الهنود.

ينسب التقسيم في بعض الأحيان لأفكار "سيد أحمد خان" وآخرين في جامعة "أليجارح" بصفتهم أصحاب فكرة انفصال المسلمين في شبه القارة، إلا أن بروز "الوعي الطائفي" في الواقع جرى بصورة تدرجية ومتفاوتة نظرا لتعقيدات الحياة الاجتماعية للمجتمعات المسلمة المختلفة، علاوة على الاختلافات المذهبية. ساهمت الأحداث التاريخية، مثل تقسيم البنغال في عام

١٩٠٥ وتأسيس الرابطة الإسلامية لعموم الهند عام ١٩٠٦، في تقسيم شبه القارة الذي أصبح "يمكن تخيله" نتيجة للتشريع البريطاني الذي وضع الأساس الهيكلي لنظرية الدولتين. إن إصلاحات "مورلي/مينتو" في عام ١٩٠٩، التي منحت المسلمين دوائر انتخابية مستقلة أضفت الشرعية على المنظور الاستعماري الذي يرى المجتمع الهندي منقسما بصورة أساسية على أساس الدين. وفي عام ١٩٣٠ طرح "محمد إقبال" أيضا فكرة دولة مسلمة تنشأ في المناطق التي يشكل فيها المسلمون الأغلبية، في المناطق الشمالية الغربية من الهند، وطبقا لأحد الباحثين فإن قوة الدفع الرئيسية لباكستان يمكن نسبها إلى الفشل الخطير لقيادة "المؤتمر" إبان الحرب العالمية الثانية،[٥٩] فهو يرى أن التحالف مع الرابطة الإسلامية وإعادة تأكيد قيادة حزب المؤتمر على التزامها "بالقومية العلمانية متعددة العناصر" كان من شأنه أن يوحد ويدعم جهود كلا المنظمتين من أجل الاستقلال، غير أن سياسات حزب المؤتمر في ذلك الوقت عكست تنازلات لصالح المتعاطفين مع القومية الهندوسية في الجناح اليميني للحزب. وهذا الجناح كان قلقا بصدد الأعداد المتزايدة للنشطاء المسلمين المنضمين للحزب، وكانت المنظمات القومية الهندوسية ذات النفوذ في بعض أوساط حزب المؤتمر تعارض بشدة أي تحالف بين المؤتمر والرابطة، كما عارض المسلمون الأعضاء في حزب المؤتمر أيضا ذلك التحالف، جزئيا لرغبتهم في الاحتفاظ بمراكزهم البارزة. وفي هذا السياق استطاعت الرابطة الإسلامية، في ظل قيادة محمد علي جناح، أن تكسب مصداقية لطرحها أنها تمثل الطائفة المسلمة الهندية.[٦٠]

قصة تقسيم الأمة الهندية يجب ألا ينظر إليها في إطار مفاوضات المؤتمر/الرابطة/البريطانيين وحسب، دون الإشارة للعوامل الأخرى مثل موقف الرابطة الذي شاركتها فيه الجماعة الإسلامية وبعض رجال الدين من جماعة "ديوباندي" بشأن "الإسلام والأمة الإسلامية وميلاد المجتمع الإسلامي".[٦١] عكس هذا الموقف مصالح ومشاغل طبقات اجتماعية مختلفة – غالبا من الطبقات المتميزة – مثل ملاك الأراضي ومجموعات المهنيين، أكثر مما عكس التزاما صارما بإقامة مجتمع إسلامي. ومن العوامل الأخرى التي ينبغي وضعها في الاعتبار أن "جناح" لم يكن بحال من الأحوال الممثل لعديد من المسلمين الهنود، ولم يكن موقفه يعكس تعدد الرؤى بينهم.

"باكستان لم تكن حلم الجميع ولا كان "جناح" بمثابة "القائد الأعظم" للاشتراكيين أو الماركسيين أو منظمة "خوداي خيتماتغار" (خدام الله)[٦٢] أو الديوبانديين أو جماعة "المؤمنين" أو الشيعة المرتبطين بمؤتمر الشيعة السياسي والكثير من الجماعات السياسية المسلمة التي جرى تهميشها وجاهدت لتحافظ على استمرارها بصعوبة على ضفاف التيار الرئيسي للسياسة الوطنية والمحلية".[٦٣] وعلاوة على ذلك فقد اختلفت المجموعات التي مثلت المسلمين الهنود اختلافا بينا حول مسألة التقسيم. فجمعية علماء الهند التي تأسست عام ١٩١٩ مثلا وقفت بشدة ضد التقسيم في الأربعينات وكانت ملتزمة بالقومية المتعددة العناصر، وفي المقابل فالجماعة الإسلامية التي أسسها "المودودي" في عام ١٩٤١ كرست نفسها لقضية إنشاء دولة إسلامية في باكستان.[٦٤] وهناك عامل ثالث هو أن خط الحدود القومية الذي وضعه التقسيم لم يكن له أي معنى بالنسبة لمعظم الهندوس والمسلمين والسيخ، فلم يعكس "إلا الصور الذهنية للسياسيين والمحامين والمثقفين".[٦٥]

إن ردود فعل المسلمين على مسألة الهند الموحدة لا يمكن تصنيفها في ثنائيات البواعث "العلمانية" في مقابل "الدينية" لدى المجموعات المختلفة من الأفراد، فمن الخطأ أن نفترض أن هؤلاء المسلمين الذين أيدوا الهند الموحدة كانوا غير متدينين في حين أن من ناصروا التقسيم كانوا متدينين. إن مثل هذه الثنائية السطحية تقوم على قراءة خاطئة لمصطلح "مسلم قومي" حيث تعتبر كلمة "قومي" هنا كمرادف للرفض العلماني للدين ولعنصر الهوية "المسلم". إن التصرفات السياسية لكل من المسلمين الانفصاليين والقوميين كانت تحركها "مصالح الطوائف الدينية".[٦٦] وهناك افتراض مغلوط آخر هو تصنيف رموز من أمثال "أجمل خان" و"أنصاري" و"مولانا أزاد" بصفتهم "مسلمين قوميين" ويتم اعتبارهم فئة استثنائية بين المسلمين، والافتراض هنا هو أن حسهم القومي لم يشاركهم فيه عامة المسلمين. إن كان هذا صحيحا فيجب إذن بالمثل تسمية غاندي ونهرو "هندوس قوميين".[٦٧] وعليه فقد تم تجاهل أصوات القادة المسلمين من أمثال مولانا "أبو الكلام أزاد" في التواريخ المختلفة لشبه القارة الهندية سواء التاريخ "الإمبريالي" أو "العلماني" أو "الطائفي". إن تلك المسارد التاريخية (historical narratives) المضللة تصور أحداث التقسيم من حيث الدوافع الدينية للهندوس والمسلمين، ما يدعم الصورة النمطية للدين على أنه المشكل الأساسي لتاريخ شبه القارة.

وبالمقابل من الضروري فهم العلاقة بين القومية الهندية المناهضة للاستعمار والقومية الهندوسية. إن المنظمات الهندوسية القومية لم تنضم إلى الكفاح الذي خاضه حزب المؤتمر، ومع ذلك فإن القومية الثقافية الدينية الهندوسية تفهم في سياق الخطاب المناهض للاستعمار الأوسع على أنها ملازمة للتيار الرئيسي للقومية المناهضة للاستعمار، فالافتراض هنا أن "مصالح الهندوس" مطابقة أو على الأقل متفقة والمصالح الهندية، بما يعكس منطق تفكير يقوم على تحيز للأغلبية يطابق بين الأغلبية والكل. وعلى العكس تم النظر إلى "مصالح المسلمين" على أنها منفصلة عن المصالح "القومية"، ويبدو أن الهندوس، بما في ذلك البعض من أعضاء حزب المؤتمر، قد اشتركوا في هذا الافتراض وتبنوه منذ القرن التاسع عشر. وكما لاحظ نهرو نفسه في مذكراته: "العديد من رجال المؤتمر كانوا طائفيين تحت رداء القومية".(٦٨) وعلى جانب المسلمين أيضا لا يمكن افتراض أن القادة الدينيين المسلمين كانوا بلا استثناء متفقين على نظرية الدولتين أو على كيف تحكم الدولة أو الدولتين بعد الاستقلال. بعض القادة الدينيين المسلمين، والقادة السياسيين، كانوا يدا واحدة في طرح نظرية الدولتين والدعوة لباكستان، في حين كان آخرون متحدين في تأييد وحدة الهند وفي مقاومة طرح الدولتين، فعلى سبيل المثال لعبت دار العلوم في "ديوباند"، وهي واحدة من أكبر المدارس الدينية في العالم، دورا طليعيا في حركة تحرير الهند، وفي المقابل فالكثير من أشد المؤمنين بنظرية "الأمة الواحدة" التي طرحها حزب المؤتمر كانوا من رجال الدين الإسلامي الذين كانوا لا يزالون يعتقدون أن الهند المستقلة هي الطريق إلى حكم الشريعة. ومن المفارقات أن من بين أشد المؤيدين لباكستان كان هناك اشتراكيون وشيوعيون مسلمون وبخاصة أولئك المرتبطون بحركة الكتاب التقدميين الذين كانوا مناهضين لحكم الشريعة بصورة تامة.(٦٩)

وفي التحليل الأخير، وبصرف النظر عن الأسباب، فشل مناصرو نظرة الأمة الواحدة في تحقيق رؤيتهم. ومع الاستقلال جاء تقسيم شبه القارة وجاء العنف الطائفي على نطاق لم يتخيله أحد، راح ضحيته مئات الألوف، بل يجوز الملايين، في أحداث عنف طائفية على جانبي خط الحدود المرسوم حديثا بين الهند وباكستان. إن ذكرى أحداث التقسيم ما زالت تخيم على العلاقات السياسية بين البلدين وعلى العلاقات بين الأغلبية والأقلية في

البلدين، وما زال التقسيم يلقي بظلاله على الحالة الراهنة والآفاق المستقبلية لعلمانية الدولة في الهند كما سنعرض في القسم التالي.

الدين والدولة والسياسة منذ الاستقلال

إن الموضوع الأساسي هنا هو معرفة إلى أي مدى وبأي طريقة عملت علمانية الدولة كمبدأ أو أساس للعقل العام في إطار الطوائف الدينية المختلفة (وليس المسلمين فحسب) وفي إطار المجتمع الهندي ككل. من الأسئلة المهمة التي تثار في هذا الصدد السؤال حول ما إذا كانت علمانية الدولة خطابا للتمكين استطاع أن يتيح المشاركة في الخطاب العام لطيف واسع من المواطنين الهنود عبر فوارق الجنس والطبقة والدين والمجتمعات المحلية والمجموعات اللغوية، وأيضا السؤال حول ما إذا كانت الدولة في الممارسة قد استخدمت العلمانية بصورة نزيهة ومحايدة بغرض الدعم الحقيقي لثقافة المنطق المدني تقوم على المساواة، ويبقى السؤال الأهم بالنسبة لأغراض هذه الدراسة هو ما إذا كانت علمانية الدولة الهندية بعد الاستقلال قد أدركت أو أدرجت التمييز بين الإسلام والسياسة من ناحية والإسلام والدولة من ناحية أخرى.

لقد بدا واضحا من استخلاصات القسم السابق أن التقاليد السياسية السابقة للاستعمار في شبه القارة قد عكست نمطا عمليا من فصل الدين عن الدولة صاحبه هيكل احتاجت فيه كلا السلطتين السياسية والدينية لدعم الأخرى. إن النموذج الهندي السابق للاستعمار، بعبارة أخرى، كان يمكن أن يحمل في طياته إمكانية ترجمته لعلمانية دولة هندية كان لها أن تحظى بالشرعية في إطار النظم الثقافية والاجتماعية للطوائف المختلفة من هندوس ومسلمين وغيرهم، غير أن صدمة التدخل الاستعماري قوضت هذه الإمكانية، وذلك بتقديم علمانية الدولة بالكامل من خلال الأسلوب الأوروبي الخاص بالدولة ذات السيادة على أراضيها، وهذا الأسلوب حل عنوة محل الهياكل التاريخية المحلية للسلطة السياسية، كما أن التمايز العرقي الذي طرحه الحكام الاستعماريون بينهم وبين رعاياهم من الهنود كان يعني أن السيادة في الدولة الاستعمارية في الهند لم تكن للهنود الذين كانوا رعايا لا مواطنين. فعلمانية الدولة، كما قدمتها سياسات الحكم الاستعماري، كانت

خطابا سلبيا، لم يتأسس على منطق مدني يقوم على المشاركة بين الهنود، ولا أتاح الفرصة لمثل هذا المنطق المدني. علاوة على ذلك فإن سياسة الحياد الديني المزعوم قد اقتضت، على النقيض، التدخل في الحياة الدينية للطوائف من خلال خلق مجال لـــ"قانون الأحوال الشخصية" كمرادف للحياة الدينية للرعايا الهنود، بل إن السياسة الاستعمارية قد عرّفت الطوائف الهندية بالأساس على أرضية الديانة بصفتها شعوبا مختلفة ومنفصلة بصورة جوهرية، وبذا أضرت أشد الضرر بإمكانية تحقق دولة مدنية هندية تقوم على المواطنة المشتركة والمتساوية.

لقد تشكلت العلاقات الطائفية وفقا للنظرة الاستعمارية للهنود، والتي عبرت عنها وطبقتها في الواقع سياسات الدولة، بما في ذلك التفسير الاستعماري لتاريخ الهند الذي وصف المسلمين بالأغراب عن شبه القارة الهندية. كما أن فكرة الهندوس والمسلمين باعتبارهم "أمتين" قد تبنتها أيضا منظمات هندوسية وإسلامية وبذلك حدّوا من الخطابات الدينية الثقافية للقومية داخل التيار الرئيسي للحركة القومية المناهضة للاستعمار. إن القومية المناهضة للاستعمار والتي كانت جامعة شاملة وتشاركية أكثر والتي سادت في بداية الحركة القومية مثلت صورة بديلة للعلمانية الهندية تختلف عن العلمانية التي فرضتها الدولة الاستعمارية البريطانية. بعبارة أخرى كان يمكن للقومية المناهضة للاستعمار أن توفر الأساس لتحقيق دولة مدنية هندية ذات جذور أعمق في القيم الدينية والثقافية الهندية الأعم والأشمل. إلا أن التصورات التي قامت على انفصال مصالح الهندوس والمسلمين، والتي بدت واضحة في سياسات حزب المؤتمر والرابطة الإسلامية، أسفرت عن انشطار الدولة الهندية البازغة في لحظة استقلالها. وكما أبرزنا من قبل، يشير بعض الباحثين للفترة الاستعمارية بوصفها الإطار التاريخي الأساسي لميلاد الوعي الطائفي لدى طائفتي الهندوس والمسلمين، في حين يشير البعض الآخر إلى تاريخ أقدم من التوترات، وبغض النظر عن نشأة التوترات الطائفية أو تاريخها القديم فإن أحداث الشغب والعنف الطائفية الوحشية بين الهندوس والمسلمين على جانبي خط الحدود المرسوم حديثا بين الهند وباكستان قد عقّد كثيرا التحديات التي تواجه العلمانية الهندية في مرحلة ما بعد الاستقلال.

طبقا للتعداد السكاني للهند لعام ٢٠٠١ يبلغ إجمالي عدد المواطنين

١,٠٢٩ مليون نسمة. الهندوس منهم ٨٢٨ مليونا أي ٨٠%، والمسلمون ١٣٨ مليون أي ١٣%، والمسيحيون ٢٤ مليونا أي ٢،٣%، والسيخ ١٩ مليونا أي ١،٨%، والبوذيون ٠،٨%، واليانيون ٠،٤% وآخرون نحو ٧%. ويشكل الهندوس الأغلبية في معظم الولايات الهندية تقريبا، فيما يمثل المسلمون الأغلبية في ولاية "لاكشادويب" حيث يشكلون ٩٥% من السكان وكذلك ولاية "جامو وكشمير" حيث يشكلون ٦٧% من السكان، كما يمثلون الأقلية الكبرى في اثنتي عشرة ولاية في أنحاء الهند.[٧٠] غير أن هذه الصورة الديمغرافية تعتبر إلى حد كبير نتاج تقسيم عام ١٩٤٧ الذي غير بصورة كبيرة التركيبة الدينية لمختلف أنحاء البلاد نتيجة لهجرة أعداد غفيرة من المسلمين إلى باكستان والهندوس إلى الهند، وبوجه خاص يبدو أن معظم الطبقة المتوسطة من المهنيين العاملين في قطاع الخدمات من المسلمين قد هاجروا إلى باكستان.[٧١]

بالنظر إلى ذلك التاريخ والصورة الديمغرافية الحالية، وبالرغم من تفجرات العنف التي سنتناولها فيما بعد، فإنه ما زال بإمكاننا أن نستنتج أن الطوائف الدينية المختلفة في الهند قد تعايشت في سلام وتسامح نسبيين، وللأسف يبدو أن ذلك آخذ في التقلص في العقود الأخيرة. ومع التسليم بأن العلاقات الطائفية لم تكن مثالية بحال من الأحوال يبدو أن الموقف أخذ يزداد سوءا في العقود التي تلت الاستقلال، وحتى في الفترات التي لم تكن فيها تلك التوترات معلنة صريحة كانت العلاقات الطائفية يشوبها الشك والعداوة وغياب الحوار بين المجموعات المختلفة. وقد فاقم من الوضع انبعاث القومية الهندوسية في الثمانينات علاوة على بعض الأحداث مثل هدم مسجد "بابري" في عامي ١٩٩٢-١٩٩٣. بوجه عام يبدو أنه في العقود الأخيرة حظت الأفكار الأكثر محافظة وتشددا حول الهوية الدينية على قبول أكبر لدى أفراد جميع الطوائف الدينية الهندية من مسلمين وهندوس وسيخ، وفي أعقاب اغتيال رئيسة الوزراء "أنديرا غاندي" في عام ١٩٨٤ على يد حرسها السيخ شهدت بعض أنحاء الهند، وبالذات دلهي، أحداث شغب معادية للسيخ قيل إن قادة حزب المؤتمر كانوا ضالعين فيها. علاوة على ذلك لعبت الفروق القائمة على نظام الطوائف الوراثية الهندوسية التقليدي دورا أكبر في نقض أساس التعايش بين الطوائف عام ١٩٩٠ وذلك عندما أدت مبادرة اتخذها رئيس الوزراء في ذلك الحين "ف. ب. سنغ" لمد سياسة التمييز

الإيجابي في مؤسسات التعليم والوظائف الحكومية لتشمل قطاعات أوسع من المجتمع الهندي، ما أدى لاحتجاجات قوية من جانب الطبقات الوسطى الهندية المكونة في الغالب من الطوائف الوراثية الهندوسية العليا. لقد أصبح التمييز القائم على نظام الطوائف الوراثية الهندوسية التقليدي واضحا للعيان بصورة أكبر كثيرا عن ذي قبل، وهو ما أدى للتشدد الهندوسي تخوفا من انقسام أصوات الهندوس الانتخابية.

وبغض النظر عن الأحداث التي تلت التقسيم فإن علاقات المسلمين والهندوس ظلت يشوبها العنف وأحداث الشغب التي تنفجر بصورة دورية. شهدت "جبلبور" أحداث عنف طائفي في عام ١٩٦١، و"أحمد أباد" في عام ١٩٦٩ و"بيفاندي جالغون" في عام ١٩٧٠، كما شهدت سنوات أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات عددا من أحداث العنف الطائفي الكبرى. تشير الأرقام الرسمية التي تم تجميعها من عدة مصادر، من بينها وزارة الداخلية، إلى أن العدد الكلي لأحداث العنف الطائفي بين عامي ١٩٥٤ و١٩٨٢ بلغت ٦,٩٣٣ حادثة.[٧٢] وكما لخص أحد الدارسين الموقف: "بين عامي ١٩٨٢ و ١٩٨٥ تم استدعاء الجيش ٣٥٣ مرة لفرض النظام والقانون في أنحاء متفرقة من البلاد، وبين عامي ١٩٨٠ و١٩٨٩ شهدت الهند ما يقرب ٤,٥٠٠ من الأحداث الطائفية راح ضحيتها ٧,٠٠٠ شخص أي تقريبا أربعة أضعاف عدد الموتى لنفس السبب في السبعينات. كما كان هناك أيضا ارتفاع في عدد المقاطعات التي تأثرت بأحداث الشغب الطائفية من ٦١ في عام ١٩٦٠ إلى ٢٥٠ في عامي ١٩٨٦-١٩٨٧، من مجموع ٤٠٣ مقاطعة. وفي عام ١٩٨٨ وحده وقع ٦١١ "حادثا طائفيا" كان ٥٥% منها في المناطق الريفية. وأخذ البيروقراطيون يطلقون مصطلح أحداث طائفية "شديدة الحساسية" على المزيد والمزيد من الأحداث والتي ارتفع عددها من ٨٩ في عام ١٩٧١ إلى ٢١٣ في عام ١٩٨٨. وفي عام ١٩٨٨ وحده ارتفع عدد المقاطعات "شديدة الحساسية" من ٨٢ إلى ما يزيد على المائة".[٧٣]

هناك أكثر من تحليل لأسباب هذا الوضع المأساوي. هناك مثلا تحليل ينظر في أسباب الاختلاف بين "أحمد أباد" و"حيدر أباد" و"أليجارح" ويقارن بين المواقع المختلفة التي تتشابه في التركيبة الديمغرافية ولكنها تتفاوت من حيث وقوع أحداث العنف الطائفي.[٧٤] فبمقارنة "أحمد أباد" بـــ"صورات"، ومقارنة "حيدر أباد" مع "لوكنو"، ومقارنة "أليجارح" بـــ"كالكتا" (وتسمى

أيضا مدينة كوجيكوده)، تقول وجهة النظر هذه بأنه حيثما كان هناك أنماط قوية من الحياة المدنية الترابطية تكون أحداث العنف أقل وقوعا، ومفهوم الشبكات الترابطية يستخدم في هذه الدراسة ليشير إلى شبكات مجتمع مدني قوية بين الطوائف لا إلى الروابط غير الرسمية القائمة على العلاقات اليومية.(٧٥) وهكذا ففي "كالكتا" (كوجيكوده)، وبالرغم من التاريخ السابق للعنف مثل انتفاضة "مابيلاه" في العشرينيات، نجد الهندوس والمسلمين متحدين في مواجهتهم للقهر الطبقي أو التمييز القائم على نظام الطوائف الهندوسية الوراثية.(٧٦) في "لوكنو" يربط الاقتصاد المحلي القائم على صناعة النسيج مصالح رجال الأعمال الهندوس بالتوجهات القومية الهندوسية وبمصالح العمال المسلمين،(٧٧) وفي "أليجارح" و"حيدر أباد" لا توجد مثل تلك الهياكل الاندماجية في الاقتصاد المحلي،(٧٨) وفي صورات، حيث يشترك الهندوس والمسلمون في الحياة اليومية وفي شبكات ترابطية، كان الوضع في المدينة مستقرا حيثما وُجدت مثل تلك الشبكات أثناء التوترات الطائفية التي دارت في عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣ بينما وقعت أعمال عنف في المناطق العشوائية حيث غابت تلك الهياكل.(٧٩)

وقد طرح باحث آخر أن العنف الجماعي بين الهندوس والمسلمين ليس عفويا ومعتمدا بالكامل على عوامل السياق، وإنما تلك الأحداث في الواقع هي نتاج لتطورات سياسية.(٨٠) وفي رأيه لا يوجد عامل سببي وحيد يمكن أن يفسر لنا جميع، ولا حتى غالبية، أحداث الشغب بين المسلمين والهندوس أو المذابح الواقعة ضد المسلمين في الهند. ثانيا هناك "نظم شغب مؤسسية" حيث يلعب عدد من الجهات - أفراد وجماعات - وظائف معينة في أحداث الشغب التي تعتبر أحداثا معدة ومنتجة سلفا. إن إنتاج أحداث الشغب يحدث في سياق المنافسة بين الأحزاب السياسية وأشكال الحشد السياسي الواسعة النطاق، وهذا النموذج لإنتاج أحداث الشغب يمكن ملاحظته في الهند في الفترة السابقة للاستقلال كما استمر في الهند المستقلة. يمكن هنا أن نشير لنظريات أخرى ولكن ليس من الضروري أو الممكن بالنسبة لأغراضنا البحثية أن نناقش أو نفسر جميع أوجه أحداث العنف والشغب الطائفية بوجه عام. وسنسعى بدلا من ذلك لإبراز تبعات الشك وانعدام الثقة بين الطوائف وفشل الدولة في تطبيق المحاسبة، مما ينجم عنه ويدعم التصورات القائلة بانحياز الدولة.

لقد عرضنا من قبل التصوير الاستعماري للمسلمين على أنهم أغراب وعلى أنهم "الآخر"، كما عرضنا للدور الذي لعبته المنظمات القومية الهندوسية في هذا المجال إبان الحركة المناهضة للاستعمار، وفي الهند المستقلة، وبالأخص منذ الثمانينيات ومع انبعاث القومية الهندوسية، كرست "السانغ باريفار" أو أسرة المنظمات القومية الهندوسية نفسها لنشر فكرة أن الهندوس هم السكان الأصليون والحقيقيون للهند وأن المسلمين أغراب أجانب. إن هدف الدعاية التاريخية للقومية الهندوسية لا يقتصر على تشويه صورة المسلمين بل يشمل بنفس القدر حث الهندوس على فرض سلطتهم وذلك باستدعاء الروايات التاريخية عن اعتداءات المسلمين ومقاومة الهندوس البطولية لها. من بين الأمثلة الكثيرة لهذه المحاولات لتعبئة الهندوس لفرض ذاتهم نجد أن مثل "التواريخ" الخاصة بأيوذيا التي شاعت أثناء حملة "رام جانمابومي" مثلا يبرز بصورة جلية أحد الأهداف الأساسية طويلة المدى للحركة القومية الهندوسية (الهندوتفا). يطرح القوميون الهندوس أن المسجد الذي بناه بابار قد بني على أنقاض معبد في الموقع الذي ولد فيه إله الهندوس "رام". و"تواريخ" أيوذيا تصف مقاومة الهندوس لتدمير المعبد في ذلك الوقت كما تصف المحاولات اللاحقة لاستعادته، وعلى سبيل المثال يتم التأكيد على أن ١٧٤,٠٠٠ هندوسي قد ضحوا بحياتهم في محاربة المسلمين عند هدم المعبد وأن ٣٥,٠٠٠ هندوسي قتلوا في ٧٧ معركة خاضوها لاستعادته.(٨١) تم طوال الثمانينيات متابعة برنامج العمل المطالب "بتحرير" الموقع من المسلمين ومن الدولة الهندية ووصل ذروته بهدم مسجد بابري المتنازع عليه على يد حشد من القوميين الهندوس في ٦ ديسمبر/كانون الأول ١٩٩٢ ما أدى لأحداث شغب دامية بين الهندوس والمسلمين في مدينة مبومباي وأنحاء أخرى من الهند.

لقد كانت القومية المناهضة للاستعمار، على الرغم من نخبويتها ونقائص أخرى، بوجه عام ظاهرة شاملة للجميع تحشد الناس من مختلف الخلفيات الاجتماعية من أجل تحقيق هدف الاستقلال، إلا أن مشروع بناء أمة ما بعد الاستعمار لم يتسم بمثل هذا المنهج الشامل، فالتوترات بين الطوائف الدينية وبين الطوائف الهندوسية الوراثية لم تهدأ بل تعقدت نتيجة لمشاكل تفشي الأمية والفقر. فشلت الدولة الهندية أيضا في التعامل مع التوترات السياسية وفي محاسبة المسؤولين عن الجرائم ضد الأقليات

وتقديمهم للعدالة.[٨٢] واحد من الأمثلة الفاضحة للفشل في هذا المجال هو العجز عن توفير العدالة لضحايا أحداث شغب عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣ التي أعقبت هدم مسجد "بابري" على يد القوميين الهندوس. فقد تم تشكيل "لجنة سريكريشنا" للتحقيق في أحداث الشغب في ديسمبر ١٩٩٢ ويناير ١٩٩٣ في مبومباي، وتضمنت مهمتها تحديد الأفراد المسؤولين عن الجرائم مثل القتل والاغتصاب والحرق التي وقعت أثناء الأحداث، علاوة على التحقيق في فشل الحكومة في اتخاذ الإجراءات السريعة لوقف العنف. وجاء تقرير اللجنة قاطعا جازما في استنتاجه أن حزب "شيف سينا" – وهو حزب قومي هندوسي إقليمي في ولاية "ماهاراشترا" – وقيادته مسؤولين عن ارتكاب اعتداءات منظمة ضد المسلمين في أحداث الشغب في "مبومباي" في عامي ١٩٩٢-١٩٩٣، وفي عام ١٩٩٦ قامت حكومة حزب "شيف سينا" بولاية "ماهاراشترا" بحل اللجنة دون اتخاذ أي إجراء لمحاسبة هؤلاء المسؤولين عن سفك الدماء، والذين كان من بينهم أفراد من شرطة "مبومباي"، وفي ٢٣ يناير ١٩٩٦ أعلنت حكومة "ماهاراشترا" نيتها إسقاط ٢٤ قضية خاصة بالتحريض وتهم أخرى متصلة بأحداث شغب "مبومباي" مرفوعة ضد "بال ثاكيري" وهو رئيس حزب "شيف سينا".

مثال آخر على فشل الدولة جرى في أعقاب العنف الواقع على المسلمين في عام ٢٠٠٢ في ولاية غوجارات الهندية. زُعم أن حشدا من المسلمين في "غودرا" في ٢٧ فبراير ٢٠٠٢ قاموا بحرق عربة قطار "سابارماتي إكسبرس" كانت تقل حشدا كبيرا من القوميين الهندوس،[٨٣] وقد ذكر شهود عيان من الهندوس والمسلمين أن المشاكل بدأت عندما نزل من القطار عدد من أعضاء منظمة "فيشفا هندو باريشاد" (VHP) القومية الهندوسية وشرعوا في الاعتداء على الباعة المتجولين المسلمين ومضايقتهم، وأعقب ذلك اشتباكات متبادلة حتى احترق القطار متسببا في مقتل ٥٩ شخصا.[٨٤] تلى ذلك اعتداء منظم على المسلمين على يد حشود من الهندوس ما أدى إلى مقتل ما يزيد على ٦٥٠ مسلما، وجرى استهداف الأحياء الحضرية والقرى التي يسكنها أغلبية من المسلمين، وكثيرا ما تم حرق المسلمين أحياء. لقد بلغ العنف ضد المسلمين حد المذبحة المنظمة، وقد شجعتها وأيدتها حكومة حزب "بهاراتيا جاناتا" (BJP) القومية الهندوسية بولاية "غوجارات" ورجال شرطة الولاية.

وعلى ضوء الاستعراض السابق سأتناول الآن تقييم تجربة الهند مع علمانية الدولة. ويشغلني بوجه خاص استتباعات ذلك المستوى الشنيع من العنف الطائفي بالنسبة لآفاق العلمانية.

علمانية الدولة الهندية والعلاقات الطائفية

عندما تم إقرار الدستور عام ١٩٥٠،[٨٥] كانت علمانية الدولة تعتبر ضرورية لحماية حقوق الأقليات الدينية وكبح الصراعات الدينية أو الثقافية من النوع الذي جرى في أعقاب استقلال الهند.[٨٦] والمبادئ الثلاثة الرئيسية للعلمانية كما نص عليها الدستور هي "الحرية الدينية" و"الحياد الاحتفائي" و"العدالة الضابطة والإصلاحية".[٨٧] المبدأ الأول، الحرية الدينية، يغطي كل أوجه العقيدة بما في ذلك الحق في المعتقد والفكر الديني، وإن لم يكن قاصرا على ذلك، كما يوفر الحماية من التمييز على أساس الدين. المبدأ الثاني يستهدف إنشاء دولة علمانية تقوم على المشاركة وتكون محايدة في مدها يد العون للأديان جميعا وفي احتفائها بالأديان جميعا دون تمييز بينها. يشدد المبدأ الثالث على الإصلاح الاجتماعي، والذي يقتضي بالتعريف تدخلا من جانب الدولة في الشؤون الدينية للطوائف. بالرغم من وجود توترات مستمرة بين هذه المبادئ فقد سعى الدستور إلى موازنة هذه القواعد الملزمة على ضوء روح كل منها دون التضحية بالأخرى. فقاعدة الاحتفاء بكل العقائد، على سبيل المثال، المقصود منها أن تعمل الدولة دون انحياز لأي من الأديان، والمبدأ الثالث يتيح إصلاح أوجه الدين التي تسبب إشكاليات اجتماعية، وهو ما قد يناقض المبدأين الأول والثاني. وينظر بعض الباحثين إلى استقلال الدولة عن الدين على أنه اتخاذ موقع وسط بين كل الأديان، أو يمكن قراءته على أنه سياسة مبدئية تجمع بين ضرورتين هما التدخل من جانب ورفع اليد من جانب آخر.[٨٨]

وبالرغم من التأكيد العام على قيمة علمانية الدولة من جانب واضعي الدستور الهندي فإن نتاج هذه العلمانية مركب بالضرورة، بل متناقض، وهذا التركيب أو التعقيد يأتي من التاريخ الخاص للعلمانية في الهند منذ سوابقها التاريخية إلى تكريسها مبدأ للدولة إبان الاستقلال. لكن كون علمانية الدولة الهندية تعتبر خطابا متنازعا عليه بصورة كبيرة وله سماته المميزة

النابعة من سياقه لا يعني أنها استثنائية للحد الذي يصعب معه اعتبارها علمانية "حقة"، بل على العكس فأنا أرى أن الفهم الخاص والتجربة الخاصة بكل مجتمع لعلمانية الدولة يجب أن يكون مجالا للتفاوض وأن يكون نابعا من السياق بصورة كبيرة. وفقا لهذا الرأي يبدو من الواضح أن الفصل بين الدين والدولة في الهند لم يكن ساكنا لا يتحرك مع الزمن ولا كان ببساطة مرآة أو رجع صدى للخبرات الأوروبية. وكما شرح أحد الدارسين الهنود:

هناك سوء فهم منتشر في الهند بأن فصلاً حاسماً وكاملاً بين الدين والدولة يمثل سمة لكل المجتمعات الغربية الحديثة وأن مثل هذا الفصل بين الدين والدولة مناسب للأخذ به في كل مكان، ونظرا لوجود إجماع عام على تفاصيل العلاقة بين الدين وممارسات الدولة فمما لا شك تكون علمانية الدولة سمة مستقرة من سمات السياسة الغربية ... إن العلمانية الغربية أيضا متنازع عليها ولا يوجد اتفاق حول تبعاتها أو حول القيم التي تسعى لتعزيزها أو حول أفضل الطرق لممارستها ... لقد توصلت كل دولة في الغرب إلى مواءمة سياسية خاصة بها، ولم تطبق جميعها حلا واحدا بعينه تفرضه منظومة القيم التي تنضوي عليها العلمانية. إن فكرة الفصل تعني أشياء مختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية عنها في فرنسا أو في ألمانيا ويتم تفسيرها بصورة مختلفة في أزمنة مختلفة في كل مكان.[٨٩]

يمكن تقدير الطبيعة غير المحسومة والمتنازع عليها لعلمانية الدولة الهندية بالنظر إلى أن كلمة "علماني" لم ترد في الدستور، إلا عرضا في المادة ٢٥ فقرة ٢(ب)، حتى عام ١٩٧٦، فبمقتضى التعديل الثاني والأربعين للدستور في عام ١٩٧٦ تم إضافة كلمتي "اشتراكية" و"علمانية" في الديباجة لتعلن أن الهند جمهورية علمانية. وقد شرح "بيان الأهداف والأسباب" الخاص بالتعديل الثاني والأربعين أن الهدف من إدراج كلمة "علمانية" هو التحديد القاطع للمثل الأعلى المتمثل في علمانية الدولة، وبعبارة أخرى فإن الهدف هو النص صراحة على ما كان مستترا في الدستور. هكذا يبدو، بالرغم من أنه لم يكن هناك شك في قيمة العلمانية بالنسبة للدولة الهندية لدى إصدار الدستور، فمعناها الدقيق وتبعاتها بالنسبة للمجتمع الهندي كانت مسائل لم تتم تسويتها في لحظة التأسيس.[٩٠]

ويختلف دارسو الهند حول ما إذا كانت علمانية الدولة الهندية كما تصورها "نهرو" وغيره من القادة القوميين تمثل فهما للمبدأ يعتبر راديكاليا

وله آثاره بعيدة المدى بحق أم فكرة مثالية خاطئة لم تكن مناسبة للبلاد.[٩١] غير أنه بالنسبة لأغراضنا الحالية يبدو أن النقيصة الأساسية في علمانية "نهرو" هي بالضبط أنها افتقرت إلى سلطة حقيقية، لأنها لم تخرج للوجود كنتيجة للمفاوضة والتنازع والحوار بين منظورات دينية وعلمانية مختلفة في الطوائف الهندية. لمدة عقدين أو ثلاثة عقود سابقة على الاستقلال ظل حزب المؤتمر بزعامة "نهرو" يرفض السماح بخروج سياسة علمانية عبر المفاوضة بين مختلف الأصوات الطائفية، وذلك برفض حزب المؤتمر في كل خطوة من خطوات التفاوض مع البريطانيين المطلب الذي قدمه "جناح"، وهو أن تمثل الرابطة الإسلامية المسلمين وأن يمثل زعيم سيخي السيخ وأن يمثل زعيم من "الهاريجان"[٩٢] طائفة المنبوذين، وكانت الأرضية التي بُني عليها هذا الرفض ببساطة أن حزب المؤتمر بصفته حزبا علمانيا لا يمكن له أن يقبل أنه لا يمثل جميع هذه الطوائف.

وهكذا فعلمانية الدولة لم تسنح لها الفرصة أبدا لكي تنبثق من طيات حوار خلاق بين الطوائف المختلفة، إنما أتت من الخارج.[٩٣] لو كانت علمانية الدولة قد تشكلت عبر الحوار واكتسبت شرعيتها في الأطر الطائفية الدينية لكانت اكتسبت علاقة قيمة مع تلك الأطر، إلا أنه بالنظر إلى الطريقة التي تصور بها نهرو علمانية الدولة الهندية وطبقها ما كان لها أن تكون أكثر من "عملية كبح".[٩٤]

بالنسبة لأغراضنا هنا فالموضوع الأوسع هو ما إذا كانت علمانية الدولة الهندية نتاجا لتقاليد سياسية محلية كان من شأنها أن توفر، أو أنها ما زالت لتوفر، للدولة العلمانية إمكانية تحقيق شرعية شعبية ضمن أطر ثقافية واجتماعية مختلفة في المجتمع الهندي. وكما استعرضنا سابقا في هذا الفصل، يمكننا أن نجد بعض التباشير، أو بعض عناصر فكرة علمانية الدولة، في التقاليد السياسية لشبه القارة الهندية، غير أن هناك عناصر أخرى غائبة تماما. إن مفاهيم الحرية الدينية الفردية لها أساس في المجتمعات الهندوسية والبوذية والإسلامية، إلا أن الفصل بين الدين والسياسة بمعنى أن تمتنع الدولة عن المساعدة المادية للدين لم يكن معروفا في التراث الهندوسي أو البوذي أو الإسلامي، حيث كانت الرعاية الملكية للدين تشكل جزءا من التزامات السلطة السياسية. هذا الجانب من علمانية الدولة تم إدخاله إلى المنطقة على يد الاستعمار البريطاني الذي فرض

نموذج الدولة الأوروبية ذات السيادة على أراضيها. بهذا المعنى فإن تطوير المفهوم المتكامل للدولة العلمانية برمته يمكن رده إلى أصول غربية،[٩٥] وهذا أمر طبيعي ومفهوم لأن مفهومي الدولة الاستعمارية في الهند ودولة ما بعد الاستعمار نفسهما كانا مفهومين أوروبيين.

النقطة الأهم بالنسبة لأغراضنا البحثية هي أن التجارب في ظل الاستعمار لا تنفي وجود مفاهيم أوسع لعلمانية الدولة كقيمة ثقافية في المجتمع قبل الاحتكاك بالغرب، وهناك عامل هام آخر هو أن علمانية الدولة الهندية ترتبط بصورة معقدة بأحكام الدستور الهندي الذي يسمح للطوائف الهندية المختلفة أن تخضع لقوانينها الشخصية الخاصة في مسائل الزواج والطلاق والميراث وغيرها. يجب أولا أن نذكر أن هذه السمة بعينها تعتبر من بين إرث التشريع الاستعماري الذي طابق ما بين مجال قوانين الأحوال الشخصية والهويات والحقوق الدينية. إن استمرار هذا المنهج تحت رعاية الدولة الهندية بعد الاستقلال خلق توترا بين مختلف أحكام الدستور، فبعضها يكفل حقوقا أساسية متساوية لجميع المواطنين، والبعض الآخر يكرس الحق في قوانين للأحوال الشخصية تنضوي على أحكام تمييزية، وهكذا نجد توترا حقيقيا بين المادة ٤٤ من الدستور، وهي واحدة من "المبادئ التوجيهية لسياسة الدولة" – وهي تدعو إلى أن تسعى الدولة الهندية إلى وضع قانون مدني موحد – وبين المادة ٢٦ التي تمنح كل الطوائف الدينية الحق في إدارة شؤونها. هذه التوترات داخل علمانية الدولة بالطريقة التي عرفت بها عند الاستقلال كانت مختلفة عن المبدأ الاستعماري البريطاني القائم على "الحياد" المزعوم تجاه الطوائف الدينية. لقد كانت علمانية الدولة الهندية حساسة تجاه التاريخ السابق مباشرة والذي ميزه الشقاق الديني والعنف، وأيضا تجاه احتمال استغلال الدين لأغراض سياسية. بعبارة أخرى فقد تم التفكير في العلمانية الهندية كوسيلة لضمان أن الدولة نفسها لا تكون وسيلة لمثل هذا الاستغلال، وبهذا الهدف لم تسع الدولة الهندية إلى إزاحة الدين إلى المجال الخاص وحافظت على دور للدولة في تقديم الدعم للمؤسسات والمنظمات الدينية.[٩٦]

بيد أن المحتوى الموضوعي للدولة العلمانية، بصفتها مبدأ إيجابيا في السياق الهندي، لم يتم توضيحه بصورة كاملة. وبدلا من ذلك كانت موضوعا لقواعد ملزمة متناقضة مثل الإصلاح الاجتماعي الديني الذي

تقوده الدولة من جانب والحق في الحرية الدينية الجماعية من جانب آخر. وبينما وجدت علمانية الدولة الهندية لنفسها سوابق في التقاليد السياسية في الهند لم تكن هي نفسها بصفتها مبدأ متماسكا من مبادئ الدولة مغروسة في هذه التقاليد. على أنه قد يكون من الصحيح أيضا أن القهر الاستعماري قد حال دون إمكانية الحل الوافي لهذه التوترات، ومن المرجح أيضا أن إرث السياسات الاستعمارية قد جعل من العسير على علمانية الدولة الهندية أن تتأسس على أرضية الاشتباك مع الخطابات الدينية وخطابات الطوائف المختلفة، والتي كان من الممكن أن تضفي الشرعية على هذا المبدأ في الوعي الشعبي للهنود عامة.

وباستخدام وجهة النظر التي أطرحها في هذا الكتاب يبدو أن علمانية الدولة الهندية تقر ضمنا بوجود صلة بين الدين والسياسة ولكنها لا تقدم أو تعكس تمييزا واضحا وقطعيا بين هذه الصلة والدولة. بعبارة أخرى، هي لا تسعى لضبط أو تنظيم العلاقة بين الدولة والسياسة بينما تضمن الفصل بين الدولة والدين، بل إن الخطوط الفاصلة بين تلك الفئات الثلاث – الدولة والسياسة والدين – ظلت غير واضحة في العلمانية الهندية كما طبقتها الدولة منذ الاستقلال. وكما سنناقش لاحقا فإن عدم قدرة الدولة على أن تكون متسقة على مستوى الممارسة في التزامها الحياد تجاه الأديان المختلفة أدى لإبهام الخط الفاصل بين الدين والدولة، كما عنى ذلك أن العلمانية كمبدأ دستوري وكقيمة اجتماعية عملت كواحد من أسس المنطق المدني ولكنها لم تتح الفرصة لجميع المواطنين الهنود لدخول مجال المنطق المدني على أرضية تشمل الجميع وعلى أساس المساواة.

هناك عدة مشكلات تتعلق بإسهام علمانية الدولة الهندية منذ الاستقلال في المنطق المدني وفي ضمان فصل الدين والدولة. أولا، هي لا توفر آليات لضبط أو تنظيم دور الدين في الحياة العامة أو العلاقة بين الدين والسياسة، وطبقا لأحد الدارسين فقد يكون هذا جزءا من ميراث فهم "نهرو" للدين والأخلاق كما انعكس هذا الفهم في مبادرات "السياسات الاجتماعية من أجل الحقوق المتساوية، والقانون المدني الموحد، والتمييز الإيجابي، ونشر التعليم والقضاء على الخرافات".[٩٧] كأول رئيس وزراء للهند المستقلة "شرع [نهرو] من البداية في تجاهل الدين كلية، ما أدى لتناقض في جوهر الدولة الناشئة. وقد نشأ هذا التناقض لأنه قد تم تركيب دولة علمانية لا توفر أي

دور رسمي للدين في الشؤون العامة فوق مجتمع يعتبر فيه الدين رابطا جوهريا بين الأفراد".[٩٨]

إن الفشل في تناول دور الدين في الحياة العامة للمجتمع الهندي وتوضيحه ما زال سمة من سمات الخطاب العام وخطاب المثقفين حول علمانية الدولة، والتزاما بميراث "نهرو" في رؤيته للدين بالأساس كعائق للتنمية مال المثقفون بوجه عام لتجنب تناول التعامل مع الدين بصفته هذه، أو كونه دينا، في تقييمهم لعلاقته بعلمانية الدولة. فهم عادة ينظرون للدين على أنه مصدر للمشاعر الطائفية البدائية ولذلك ينادون بإجراءات حاسمة تتخذها الدولة لمحاربة الطائفية بينما يستمرون في استدعاء عهد نهرو بصفته العهد المثالي للدولة، مع أن تلك الفترة لم تعرف مثل تلك الإجراءات. بالرغم من وجود الدين كقوة سياسية تستطيع تحريك الملايين من البشر فإن نظام البلاد السياسي الديمقراطي "لا يحتوي على سبل مؤسسية للتعبير عن المطالب الخاصة بالسياسات الدينية وبلورتها، ولا حتى يوفر المصطلحات السياسية الملائمة للانخراط في الحوار، وعندما تتم الإشارة لموضوع الدين، إن حدث، يتم التعبير عن ذلك بمصطلحات تحقيرية وبطريقة هجائية لا تنجح إلا في مفاقمة المشكلة".[٩٩]

وبإعمال المنظور المطروح في هذا الكتاب نجد أن الدين لم يتم الاعتراف به أو استخدامه بأية صورة منظمة كمصدر من مصادر المنطق المدني في التعريف الرسمي لعلمانية الدولة في الهند، وبينما لم يؤد هذا بالدين إلى أن يصبح غير ذي أهمية، أو أن ينحى تماما من الحياة العامة، فإن غياب آليات تنظيم دوره قد أسفر عن أنماط إشكالية وخطيرة من الهويات الدينية. يفاقم من الموقف أن الدولة تطبق الحياد تجاه الأديان المختلفة بصورة غير متسقة علاوة على ضبابية الخط الفاصل بين الدولة والدين. في حين يقتضي حياد الدولة أن تحافظ مؤسساتها على مسافة متساوية بينها وبين معتنقي جميع الأديان، لم ينطبق هذا في واقع ممارسات الدولة الهندية، سواء في صورة التدخل بغرض الإصلاح الاجتماعي أو في التأكيدات العامة على طبيعة الدولة، بل نستطيع أن نضع يدنا على نماذج لمعاملة الطوائف، الهندوس والمسلمين مثلا، بصورة تفتقر للمساواة، وذلك في صورتين أساسيتين: أولا، في ما يتعلق بالإجراءات الإصلاحية، فالدولة الهندية كانت أكثر مبادرة فيما يخص الطائفة الهندوسية مما يخص طائفة

المسلمين. على سبيل المثال قضت الدولة الهندية بأن المؤسسات الدينية الهندوسية ينبغي أن تكون مفتوحة أمام أعضاء جميع الطبقات والطوائف الوراثية الهندوسية وذلك بغرض محاربة التمييز القائم على نظام الطوائف الوراثية الذي تدعمه الهندوسية، وعليه كانت استفادة المستضعفين من الطائفة الهندوسية من مبادرات الدولة باسم العلمانية أكثر من استفادة الفئات المستضعفة في طائفة المسلمين، كما يوضح مثال مسألة ميراث المرأة. يسمح "قانون التركات الهندوسي لعام ١٩٦٥" للهندوسية أن ترث نصيبا في تركة أبيها، ولكن المسلمات ليس لهن مثل هذا الحق.[١٠٠] "في سنه لهذا القانون تجاوز البرلمان الهندي الكثير من التراث القانوني الهندوسي بفرضه أحكاما للطلاق ولميراث البنات وأفكارا ثورية أخرى".[١٠١] ولكننا أيضا يمكننا أن نرى ذلك كإخفاق في التعامل مع المشاكل الشبيهة في علاقتها بالطوائف المسلمة، وفي ضوء هذا يبدو أن الدولة الهندية قد فسرت علمانية الدولة الهندية بالنسبة للطائفة الهندوسية بصورة مختلفة عنها في ما يتعلق بطائفة المسلمين. بالنسبة لطائفة الهندوس غالبا ما شددت الدولة على ضرورات الإصلاح بإعلائها على مقتضيات الحرية الدينية الجماعية أو حرية العقيدة، وفي المقابل اختارت الدولة غالبا إعلاء شأن الحرية الدينية الجماعية على الإصلاح في حالة طائفة المسلمين.

وتثير تصرفات الدولة في هذا الصدد أيضا التساؤلات حول من يمثل أو يتحدث باسم الطوائف المختلفة في الهند. "إن تعديل "قانون الهندوس" على الرغم من أنه كان مؤلما بالنسبة للأرثوذكس من الهندوس فقد تم القبول به، ففي النهاية كانت الأغلبية الساحقة من المشرعين من الهندوس".[١٠١] ما يمكن أن نستنتجه هنا أن أغلبية الهندوس قد تقبلت هذه التغييرات وقبلت بمشروعيتها ليس فقط لأن الدولة قد فرضتها وإنما أيضا لأنهم نظروا إليها على أنها مقترحات قدمها الهندوس، أي نظروا إليها على أنها جزء من خطاب داخلي في إطار الطائفة. في نفس الوقت فإن فشل المشرعين، والذين يشكل الهندوس أغلبيتهم الغالبة، في تناول موضوعات مشابهة خاصة بالمسلمين يمكن رؤيته على أنه إما نتاج للقلق بشأن غياب شرعيتهم في أوساط المسلمين أو نتيجة لعدم المبالاة. وبصرف النظر عما إذا كان السبب هذا أو ذاك فالنتيجة هي الفشل في معاملة الطوائف الدينية المختلفة على قدم المساواة. على سبيل المثال في ما يتعلق بإدارة المعابد الهندوسية من خلال

هيئات الدولة يشرح أحد الدارسين أن "التمييز بين الوظيفة السلبية المتمثلة في تنظيم إدارة المعبد بغرض منع وقوع انتهاكات، والتي من حق الحكومة أن تضطلع بها، وبين الترويج الإيجابي للديانة الهندوسية إما غير مفهوم أو يتم تجاهله"،[١٠٣] وهذا يخرق مبادئ العلمانية الهندية القائلة بحياد الدولة تجاه الدين، كما يمثل فشلا في اتخاذ نفس الموقف أو المسافة من الأديان جميعها، مما يشير إلى تبعات إشكالية لتصرف الدولة الهندية وكأنها منظمة هندوسية، بصرف النظر عما إذا كانت تلك التصرفات يعتبرها البعض محاباة للهندوسية أو تمييزا ضد الهندوس.

علاوة على ذلك كثيرا ما تعاملت الدولة الهندية مع آراء ومواقف بعض الأفراد المحافظين من طائفة المسلمين أو الهندوس على أنها مواقف للطائفة ذاتها، وكثيرا ما أعلت الدولة الهندية من شأن "الطائفة"، التي يتم تصورها بشكل نظري مقابل الفرد وحقوقه. ونظرا لأنه في العادة يستطيع عدد من أفراد كل طائفة أن يسيطروا بصورة كاملة على الصوت الجماعي للطائفة، سواء طائفة الهندوس أو المسلمين أو السيخ أو المسيحيين، يفتقر بعض أفراد تلك الطوائف إلى الحق المتساوي في الدخول إلى مجال المنطق المدني، وعليه فإن مطالب أفراد طائفة ما بصفتهم أفرادا يتم في الواقع إخضاعها لمطالب الطائفة أو مطالب أولئك الذين يزعمون إنهم يتحدثون باسمها. بعبارة أخرى فبالرغم من أن علمانية الدولة الهندية قد توفر أو تشتمل على إمكانية تمكين الفرد وجميع أفراد الطوائف كلها على قدم المساواة ففي الممارسة تم استخدامها كمبدأ يعزز من الهوية الجماعية على حساب الهوية الفردية، وأدت في الواقع للتمييز ضد بعض الأفراد.

بالإضافة إلى ذلك فقد نقض التلاعب السياسي بالطوائف الدينية أيضا أساس حياد الدولة الديني. بعد وفاة "جواهرلال نهرو" أصبحت ابنته "أنديرا غاندي" رئيسة وزراء الهند، وبقيت كذلك لفترة طويلة (ما بين عامي ١٩٦٦ و١٩٧٧)، ولجأت بصورة متزايدة لاتخاذ إجراءات سلطوية للاحتفاظ بمقاليد الحكم،[١٠٤] وفي عام ١٩٧٥ أعلنت "أنديرا غاندي" حالة الطوارئ في الهند، وجمدت عددا من الحريات المدنية. بالرغم من هذا، أو ربما لهذا السبب، خسر حزب المؤتمر انتخابات ١٩٧٧ وكسبها حزب "جاناتا"، ولكن حزب المؤتمر عاد مرة ثانية لمقاعد السلطة من خلال انتخابات ١٩٨٠. بعد هذا النصر الانتخابي بدأ المؤتمر بقيادة "أنديرا غاندي" في اللجوء لسياسة

طائفية، وذلك باستخدام سخط الطائفة الإسلامية للحصول على تأييدهم من خلال القول بأن المسلمين لن يكونوا في أمان إلا بمساندتهم لحزب المؤتمر. جدير بالذكر أن كُلا من حزب المؤتمر والمعارضة قد جنى مكاسب سياسية من أحداث العنف الطائفي.[١٠٥] اغتيلت "أنديرا غاندي" في عام ١٩٨٤ وخلفها ابنها "راجيف غاندي" في رئاسة الوزراء، وفي انتخابات ١٩٨٤ أخذ المؤتمر في تملق الأفكار والأيديولوجيات القومية والطائفية الهندوسية،[١٠٦] واستمرت حكومة "راجيف غاندي" في السير باتجاه تكريس الطابع الطائفي للسياسة وذلك بامتناعه عن إدانة الشعارات التمييزية التي رفعها اليمين الهندوسي الذي أخذ يزيد من تطرفه في نهاية الثمانينيات وأوائل التسعينيات.

وهكذا اتبعت الدولة الهندية بشكل متزايد نموذجا طائفيا للسياسة، تشجع ما يسمى "بنوك الأصوات" وتهول من مخاوف الأقليات بينما تقدم نفسها بمصطلحات تشي بأن الأغلبية الهندوسية تمثل الكل. لقد سعى حزب "جاناتا" الهندوسي، الذي تزعم حكومة "التحالف الوطني الديمقراطي" الائتلافية من عام ١٩٩٩ إلى عام ٢٠٠٤، لتماهي الدولة وهوية دينية بعينها، ولكن الأمر لم يقف عند ذلك فحتى حزب المؤتمر المفترض أنه علماني سعى لنفس الهدف، وقد قاموا بذلك دون محاولة تعديل أو تغيير الطبيعة العلمانية للدستور وتعريف الدولة. فالرسالة الموجهة إلى الهندوس، بصورة صريحة في حالة حزب جاناتا وبصورة مستترة في حالة حزب المؤتمر، هي أن علمانية الدولة ذاتها قيمة هندوسية تضرب بجذورها في السمات الجوهرية الهندوسية للمجتمع الهندي، والرسالة المقابلة الموجهة إلى المسلمين والأقليات الأخرى هي أنه في ظل قيادة حزب واحد يمكن للدولة الهندية أن تكون راعيا يعمل على حماية حقوقهم.

وبالرغم من الإطراء اللفظي الموجه إلى الخطاب الدستوري للعلمانية فقد تشكلت السياسة الهندية منذ عودة "أنديرا غاندي" للحكم في عام ١٩٨٠ طبقا لمنطق المعاملة التمييزية بين الطوائف الدينية لا طبقا لخطاب الحقوق والمواطنة المتساوية. إن الوضع المهيمن لحزب المؤتمر في الحكومة منذ الاستقلال قد أدى عمليا للإضرار بمؤسسات الدولة الهندية، بما في ذلك علمانيتها، وبذلك جعل تلك المبادئ عرضة للمزيد من التآكل على يد أحزاب أخرى أو حكومات ائتلافية.

وكنتيجة لهذه الصبغة الطائفية للسياسة الهندية نزعت الدولة إلى

صياغة استجاباتها للقضايا الحساسة في صيغة مناشدة "مشاعر" الطوائف المختلفة. على مستوى الممارسة تُرجمت الدولة العلمانية إلى تقديم تنازلات متساوية للطوائف المختلفة في مسائل الدين، بدلا من الاحتفاظ بمسافة متساوية بينها وبين كل الطوائف، ومن خلال هذه الاستراتيجية الشعبوية لم تسبغ الدولة مباركتها الرسمية على التفسيرات المحافظة والأرثوذكسية للهوية الدينية فحسب، بل أيضا ساهمت في تدهور العلاقات الطائفية وأذكت العداوة بين الطوائف.

إن الدولة الهندية، والتي ضُربت مثلا للانتهازية في خرق العلمانية والتلاعب بالدين، قد هيجت عشا للدبابير تجد نفسها في أغلب الأحيان غير قادرة على السيطرة عليه، ويتضح هذا بصورة جلية في تصرف الدولة في أزمة "شاه بانو". كانت "شاه بانو" امرأة مسلمة تبلغ من العمر ٦٢ عاما، لجأت للقضاء في عام ١٩٨٥ تطلب نفقة من مطلقها، وقضى الحكم النهائي الذي أصدرته المحكمة الهندية العليا بحقها في النفقة من زوجها السابق بمقتضى المادة ١٢٥ من قانون الإجراءات الجنائية مثلها مثل أية امرأة هندية أخرى. هذا الحكم لم يكن الأول من نوعه، فلقد كان من الشائع منذ سنوات عديدة أن يحكم للمرأة المسلمة بالحصول على النفقة من زوجها السابق بمقتضى المادة ١٢٥ من قانون الإجراءات الجنائية، وفي نص الحكم حاولت المحكمة العليا أن تسوغ ما توصلت إليه على أسس إسلامية من خلال تفسير بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، غير أنها في ذلك ذكرت بعض التعليقات الخلافية، كما أشارت المحكمة أيضا إلى الحاجة إلى قانون مدني موحد من أجل التكامل الوطني.[١٠٧]

وبالرغم من أن بعض المحامين والقادة الدينيين المسلمين أعربوا عن تأييدهم لحكم المحكمة العليا فإن أغلبية المنظمات الإسلامية ذات التأثير عارضت هذا الحكم ورأت فيه هجوما على الإسلام، فعلى سبيل المثال بدأ "مجلس قانون الأحوال الشخصية الإسلامي لعموم الهند"، الذي كان طرفا في القضية، حملة معارضة للحكم على أساس أنه غير إسلامي وأنه ينتهك حق المسلمين في اتباع قوانينهم الخاصة للأحوال الشخصية. كذلك اعترض المجلس على أهلية قضاة المحكمة العليا من غير المسلمين لتفسير القرآن، وتزعم هذه الحملة قادة مسلمون محافظون كان من بينهم أعضاء في حزب المؤتمر الذي كان في السلطة في ذلك الوقت.

نتيجة لتلك الحملة المعارضة امتنعت "شاه بانو" عن المطالبة بتنفيذ الحكم، وأصدر البرلمان، في ظل "راجيف غاندي" زعيم حزب المؤتمر ورئيس الوزراء، قانون المرأة المسلمة (وحماية حقوقها لدى الطلاق) لعام ١٩٨٦. هذا القانون منع النساء المسلمات من الحصول على النفقة بمقتضى قانون الإجراءات الجنائية، وقصر الحق في النفقة على فترة العدة المحددة بأربعة أشهر التزاما بالفهم المتعارف عليه لأحكام الشريعة، وقد استغل حزب "جاناتا" وغيره من المنظمات القومية الهندوسية هذا الموضوع ووصفوه بأنه مثال آخر لتزلف الدولة الهندية وحزب المؤتمر للمسلمين والحرص المفرط على الاستجابة لرغباتهم.

وكان منع كتاب "آيات شيطانية" لسلمان رشدي مثلا آخر يتعلق بالطائفة المسلمة حيث أعطت الدولة الهندية أولوية لمنطق الهوية الدينية الجماعية على حياد الدولة تجاه الدين بالإضافة لمساندتها تفسيرا محافظا للهوية الدينية. فباتخاذ الدولة قرار منع الكتاب تكون قد قبلت ضمنيا أن الإساءة التي وجدها المسلمون في الكتاب كانت هجوما على الهوية الإسلامية ذاتها، وبهذا فإن الدولة تكون قد انتهكت حرية التعبير على أساس إقرار مغلوط بأن وجود الكتاب في الهند ينتهك الحرية الدينية للمسلمين. إن منطق تقييد حرية التعبير حفاظا على الأمن والنظام العام يشجع أي مجموعة تود قمع الأفكار أو وجهات النظرْ التي لا تعجبها على التهديد بقلقلة النظام العام، بينما يقع العقاب على ضحايا مثل هذه القلاقل لا مرتكبيها، ومن المفارقات الدالة على أن فكرة الهجوم على معتقدات المرء هي هجوم على هويته ما استخدمه القوميون الهندوس ضد المسلمين في موضوع مسجد "بابري – أيوذيا".[١٠٨] هكذا استعملت فكرة حماية "مشاعر" ومعتقدات الهندوس لتبرير وارتكاب أعنف انتهاك لمبدأ علمانية الدولة في الهند المستقلة.

إن استغلال القوميين الهندوس للخلاف حول مسجد "بابري – أيوذيا" جاء بأثره لأن قادة حزب المؤتمر أيضا كانوا متورطين في التلاعب بصورة مشابهة بنفس الموضوع. ففي عام ١٩٨٩ مثلا ألقى رئيس الوزراء "راجيف غاندي" خطابا أثناء حملته الانتخابية قريبا من "أيوذيا" (الموقع المختلف عليه لمسجد بابري) دعا فيه إلى "رام راجيا" (أي حكم الإله رام في الهند)، وقد عكس البرنامج الانتخابي لحزب المؤتمر وموقف القضاء والحكومة، علاوة على أحزاب أخرى مثل "جاناتا دال"، مقولات ملتبسة

شبيهة.[109] من المفيد هنا أن نقارن تصرفات الحكومة بشأن مسجد "بابري" في عام ١٩٤٩ عندما استطاعت أن تخفف من حدة التوتر وأن تحافظ على حيادها وفشلها في ذلك في عام ١٩٨٤. إن تدهور حياد الدولة ما بين هذين التاريخين جعل من العسير حل هذه المسألة من خلال المحاكم.[110]

ولكن هذا الوضع يمكن فهمه، بل ويمكن توقعه، فكما شرح أحد الدارسين: إن الأسباب التي تكمن وراء عدم قدرة الحكومة على الاستمرار على مبدأ الحياد بصورة صارمة يمكن فهمها بسهولة. لقد جاء الاستقلال بنوع آخر من المحاسبة السياسية الشعبية، وأحلها مكان محاسبة حكومة دولة الاستعمار القصية، التي كانت في نهاية الأمر تستند إلى القوة (وإن لم تستند إلى القوة فحسب)، والأهم من هذا فقد شهد الاستقلال انخفاض نسبة المسلمين في السكان من ٤٠% إلى ١٤% وهو ما أدى في ضربة واحدة إلى اختلال التوازن الطائفي الذي يقتضيه مبدأ الحياد حتى يعمل بكفاءة. كما كانت هناك علامات أخرى على أن ذلك المبدأ بدأ في الانسلال خيطا خيطا، فقد تم تقديم امتيازات هامة كان المفترض منها أن تكون إجراءات مؤقتة لتحسين وضع طوائف المنبوذين وأهل القبائل من الهندوس لتصبح المبدأ المهيمن على سياسة "التخصيص"[111] وبذا أضافت قدرا من التناقض في حياد الدولة المفترض تجاه الأديان جميعا.[112]

كما يبدو أن هناك علاقة واضحة بين تآكل علمانية الدولة في الهند المستقلة وازدياد وضع العلاقات الطائفية سوءا. عندما يتم تسييس وفرض الطابع الطائفي على قضايا مثل "شاه بانو" أو الخلاف حول مسجد "بابري" تشعر الدولة أن عليها التضحية بمبادئ علمانية الدولة وضمانات الحكم الدستوري من أجل الوصول لتسوية سياسية تحفظ السلم بين الطوائف، إلا أن مثل تلك التسوية بدورها غالبا ما تفاقم التوترات في العلاقات الطائفية لأنها تفتح الباب لخرق حياد الدولة ومبادئ الحرية الدينية.

إن التقييم النقدي لعلمانية الدولة الهندية الذي نقدمه هنا لا يجب أن يفهم على أنه يعني أن هذا المبدأ قد فشل تماما في أن يعمل في الممارسة، أو أنه مقضي عليه بالفشل في المستقبل، فبالنظر لحدود علمانية الدولة أثناء الفترة الاستعمارية وبالنظر لسياق العنف الواسع النطاق الذي تلا الاستقلال وتقسيم الدولة يمكننا القول إن الدولة الهندية قد نجحت بالفعل في توفير توازن لا بأس به، وإن كان غير مستقر، في ما يخص علاقة الدين بالدولة في وقت

حساس في تاريخ الهند، ولكن قياسا على الدولة العلمانية بوصفها خطابا للمنطق المدني يقوم على اشتمال الجميع، كما عرفناها في الفصل الثالث، فعلمانية الدولة الهندية تتسم بالقصور في الكثير من الأوجه. على سبيل المثال، هناك ميل لإعطاء الأولوية للمطالب الجماعية، باسم الطائفة، على مطالب أفرادها، كما تم الإعلاء من شأن بعض التفسيرات المحافظة للهوية الدينية على غيرها، والإنصات لأصوات بعض أفراد الطائفة على غيرهم، علاوة على إخضاع حقوق غير المؤمنين لحقوق المؤمنين.

كما لاحظنا من قبل فإن أوجه القصور في علمانية الدولة الهندية هذه يصاحبها غياب للوضوح النظري والتعبير الدستوري عن الدور الذي يلعبه الدين في المجال العام، وقد استمر هذا الغياب حتى بعد أن بدأ الدين يلعب دورا متنازعا عليه وأكثر وضوحا وإثارة للجدل في المجال العام، وقد انعكس هذا القصور النظري في أن الدولة تعاملت مع الدور العام للدين بصورة ارتجالية وانتهازية. يمكن القول إن تعريف الدور العام للدين بصورة واضحة أكثر كان له أن يساعد في منع الكثير من مشكلات العلمانية الهندية التي تناولناها أعلاه، وقد يكون من الصحيح أيضا أن الإبهام الذي تتسم به العلمانية الهندية وفر المرونة اللازمة ووفر إمكانية تطبيقها بصور متعددة من أجل ضمان شرعيتها والحفاظ على هذه الشرعية في أوساط الطوائف المختلفة. مع ذلك، وفي التحليل الأخير، يجب على أي نقد للعلمانية الهندية أن يسعى لتقوية النظرية وإرشاد الممارسة، لا أن يكون دعوة لنبذ المبدأ ذاته.

اكتساب علمانية الدولة للشرعية في أوساط الطوائف الهندية

الهدف الأساسي لهذا الفصل فهم كيف أثرت العلاقة التاريخية والحالية بين طائفة مسلمي الهند وبين الدولة والطوائف الدينية الأخرى على شرعية علمانية الدولة الهندية واستمراريتها بصفتها مفهوما وممارسة تتأثر بالسياق إلى حد بعيد ويتم المفاوضة بشأنها على مدى فترة من الزمن. سعينا إلى توضيح ذلك في الاستعراض السابق من خلال إلقاء الضوء على التوترات المستمرة في تلك العلاقات المتعددة في سياقاتها المتبدلة عبر مراحل مختلفة من التاريخ الهندي إلى اليوم، وبوجه خاص تكشف التجربة الهندية عن

تعقيد التوتر بين حياد الدولة تجاه الدين والحاجة للقيام بدور الوسيط بالنسبة لدور الدين في الحياة العامة وتنظيمه.

واحد من الاستنتاجات العامة التي يمكن أن نخرج بها من تحليلنا للحالة الهندية هو الحاجة لتوضيح العلاقة بين الدين والدولة والسياسة في ما يتعدى مجرد التأكيد على علمانية الدولة وحيادها. بعبارة أخرى هناك حاجة لتقوية وتعزيز شرعية علمانية الدولة وسط التقاليد الدينية المختلفة بدلا من مجرد افتراض أن قيمة علمانية الدولة لا تحتاج لإثبات وأن كل الطوائف ستعلي من شأنها بصورة تلقائية. إن نتائج مثل تلك المفاوضة بين علمانية الدولة والأطر الدينية والثقافية والأخلاقية لا يمكن توقعها سلفا، وبالتأكيد ستختلف بناء على العوامل والجهات المنخرطة في هذه العملية، ويمكن للنتائج نفسها أن تكون محلا أو موضوعا للمفاوضة والتطور، ولكن النقطة الجوهرية هي أن هذه العملية ينبغي أن تكون مقصودة مرتبة في بدئها وفي استمرارها، ولا يمكن أن تحدث بنفسها. يمكن تطبيق استراتيجيات وتصورات متعددة لتدعيم مجال المنطق المدني بين العلماني والديني الذي يمكن استخدامه على يد الفعاليات المدنية وقادة الرأي العام لإضفاء الشرعية على هذه العملية نفسها ولإعمالها في تناول القضايا التي تشغل المجتمع.

إن الضرورة القصوى لحياد الدولة تجاه الأديان جميعها لا تحول دون دورها في دعم الحوار الداخلي وسط كل طائفة، علاوة على الحوار عبر الطوائف حول علمانية الدولة من خلال مبادرات معيّنة. من أجل أن تلعب الدولة هذا الدور بفعالية عليها أن تعزز فهما وممارسة للعلمانية يعطيان الأولوية للمواطنة على تلك المفاهيم المبهمة للهوية الجماعية التي يمكن لنخبة ما أن تستغلها وتتلاعب بها باسم الطائفة. هناك نقطة أخرى متعلقة بهذا الأمر وهي حاجة الدولة الهندية للتأكيد على خطاب للحقوق الفردية، أي عليها أن تصر بصورة قاطعة على أن مبدأ الحرية الدينية أو حرية التعبير الديني ينتمي بالقدر ذاته للمواطنين الأفراد، وهذا لا يعني أنه لا يوجد محل للحقوق أو المشاغل الجماعية أو المتعلقة بالطائفة، ولكن يجب السماح لتلك الحقوق والمشاغل أن تنشأ وتتطور عبر فاعلية أعضاء الطائفة الأفراد. بناء على ذلك ينبغي على الدولة الهندية ألا تقبل من ممثلي الطوائف الدينية أو الثقافية، الذين عينوا أنفسهم بأنفسهم، زعمهم أنهم الأصوات "الأصيلة" للطائفة. لا يمكن الإسهاب هنا في الموضوعات المعقدة المرتبطة بالهوية

والحقوق الفردية والجماعية، بيد أني أؤكد على تضافر وتكافل الاثنين حيث يكون الفرد هو دائما الذي يختار ويعمل بناء على اختياره، ولكنه يفعل ذلك دائما في إطار المجتمع. إن المنطق الأساسي والهدف من هذه الخطوط الإرشادية وغيرها لسياسة الدولة وممارساتها توفير وضمان أساس لعلمانية الدولة بصفتها مجالا للمنطق المدني في المجتمع الهندي يقوي ويمكن الأقليات من الطوائف المختلفة ومن الرجال والنساء.

كذلك هناك استنتاج آخر من الاستنتاجات العامة أود التشديد عليه، يتعلق بالحاجة لاكتساب العلمانية للشرعية الداخلية ضمن الأطر الدينية المختلفة. وأنا علي يقين بأن العلمانية الهندية، على كل أوجه قصورها، يمكن أن توفر المجال والمرونة اللازمين لالتزام الدولة بالعلمانية على أساس الخطوط التي ذكرناها آنفا، وكما ذكرنا من قبل فإن التزام الدولة بحماية حقوق مواطنيها وتعزيز مصالحهم قد يقتضي منها أن تشجع وتيسر مشاركة المواطنين في عملية الإصلاح والحوار بشأنها دون فرض رؤيتها الخاصة للإصلاح.[١١٣] إن دور الدولة هنا هو تعزيز أوسع إجماع ممكن بين المواطنين الأفراد وبين الطوائف حول قيم العلمانية والتعددية والحكم الدستوري وحقوق الإنسان. أما إذا كان هذا من شأنه أن يقوض حياد الدولة الديني، وإلى أي درجة، فيبقى سؤالا مطروحا للنقاش والخلاف.[١١٤] هذا هو ما كنت قد أشرت إليه على أنه المفاوضة حول علمانية الدولة في السياق المعني لموازنة حياد الدولة مع التزامها بحماية حقوق مواطنيها الأفراد في إطار طوائفهم ومجتمعاتهم. لكن هذه المبادئ والحاجة للتسوية بينها أيضا تحتاج لاكتساب الشرعية عبر الخطاب الداخلي ضمن إطار الطائفة. ولهذا الغرض ينبغي على الطوائف المختلفة وعلى الدولة أن تستلهم التقاليد المحلية والخبرات التاريخية. إن شرعية واستمرارية العلمانية الهندية تقتضي الاستمداد من وعي مواطنيها وطوائفها بشكل من الأشكال، بما يشمله هذا من استدعاء لما قد يكون له صلة من مفاهيم وخبرات تاريخية سابقة للاستعمار. وبافتراض صحة هذا تكون المسألة هي هل يمكن عمل هذا في الوقت الراهن وكيف، بعدما قوض اقتحام الاستعمار لكل أنحاء القارة تقريبا بعضا من هذه الموارد. هل يمكن أن تحظى القيم والمؤسسات الهندية التقليدية بالأهمية والفعالية في عالم تغير تماما بعدما شكلته علاقات قوى ومفاهيم للسيادة والعلمانية قائمة على المركزية الأوروبية؟

أحد أوجه الصعوبة هنا هو أن استدعاء الأفكار ومعاني المؤسسات والعلاقات من الماضي السابق للاستعمار يتم ترشيحه عبر عدسات المفاهيم الأوروبية عن ما "يعد" تاريخا وعن كيف يمكن تفسيره. وجه آخر للصعوبة هو أن إمكانية تنفيذ السياسات التي تبرز من بين تلك الاستدعاءات التاريخية تحول دونها الطرق التي ينتظم ويسير بها العالم اليوم على أساس المعرفة والفهم الأوروبيين.

وحتى يستطيع الهنود أن يحققوا التواصل في الخبرات التاريخية في سياق عملية بناء الحكم الدستوري على مدى الوقت، كما ناقشنا من قبل في الفصل الثالث، عليهم إعادة الصلة بماضيهم وكأنما الاستعمار وآثاره لم يكونا. لكن لأن الاستعمار وآثاره قد حدثا بالفعل فالتحدي هنا هو أن يستطيع الهنود بملكة خيالهم أن يروا وأن يعملوا على أساس ما كان يمكن أن يحدث، علاوة على البحث عن سبل لقراءة تاريخهم الخاص في أفضل ضوء ممكن. إن طبيعة هذه العملية وعملها هو ما أسميه "استرجاع ما لا يسترجع وتخيل ما لا يمكن تخيله"،[١١٥] وأنا لا أقترح أن الهنود عليهم أن يحاولوا أن يسترجعوا تاريخا "متخيلا" لدولة علمانية كاملة ومثالية في عصر ذهبي في زمن سابق للاستعمار، بل ما أطرحه هو أن عليهم أن يسعوا لتوضيح وتطويع وتنفيذ ما "يتذكرون" أنه كان مفاهيمهم ومؤسساتهم المحلية الأصلية للسيادة وعلمانية الدولة والحقوق (ومن بينها ما يجوز أنه مستمر بصورة أو أخرى اليوم). ينبغي أن يكون الهنود قادرين على استرجاع وتطوير وتجديد شباب مثل تلك المفاهيم والمؤسسات بصرف النظر عما إذا استطاعوا أو لم يستطيعوا تحقيق وإثبات ذكرياتهم وإثبات أهميتها ونفعها بلغة التاريخ والأبستمولوجيا القائمين على المركزية الأوروبية. مع ذلك فمشروع الاسترجاع هذا الذي أقترحه يشدد على الفحص النقدي لتلك الخبرة التاريخية بدلا من التأكيد العاطفي الأعمى للأفكار والمؤسسات التاريخية. هذا المشروع ينبغي أن يتضمن أيضا تطويع المفاهيم التاريخية للسيادة ومدنية الدولة والمحاسبة لظروف الواقع الراهن من خلال تخيل كيف كان يمكن لها أن تتطور فيما لو لم يعترضها التدخل الاستعماري.

إن التغيرات الكبيرة تحدث دائما على مدى فترة من الزمن، وذلك بالبناء على نجاحات وإخفاقات الصراعات المستمرة وتأثير العديد من العوامل والقوى التي تعتمل وتتفاعل في الحياة اليومية للأفراد والمجتمعات

على أرض الواقع. لكن هذا لا يعني أنه ليس من الضروري أن نثير التساؤلات بشأن الافتراضات النظرية ومسار عمليات التغيير الثقافي الضرورية لاكتساب علمانية الدولة الشرعية داخل الطوائف الهندية، بل كما اقترحنا من قبل قد يكون إعادة صياغة مفهوم علمانية الدولة لازما لتسريع أو إعادة توجيه عملية التغيير وفقا للحكمة المتراكمة للطوائف وقادتها. ينبغي عمل مقترحات لإعادة الصياغة تلك وتقييمها وقبولها أو رفضها وتجربتها في الممارسة، وقد تنجح أو قد تفشل، وهذا يكتسب أهمية خاصة عندما يبدو أن افتراضات وتوجهات العمل القائمة غير ناجحة بالقدر الكافي لسبب أو آخر. لهذا الغرض يمكن أيضا الانتفاع بتاريخ القومية المناهضة للاستعمار بالإضافة للإرث الذي خلفه أمثال "غاندي" و"أبو الكلام أزاد" الذين يمكن تفسير وجهات نظرهم على أنها التزام بالدين وعلمانية الدولة في آن واحد دون تمييز أحدهما على الآخر، يمكن الانتفاع بكل هذا بوصفه مصادر غنية لمشروع "استرجاع ما لا يسترجع وتخيل ما لا يمكن تخيله".

من المبادرات ذات الصلة هنا أن تقوم الدولة الهندية بالضبط الذاتي لتعريفها للعلمانية بحيث يقر بشكل أوضح بدور الدين في الحياة العامة أو في السياسة بدلا من الاستمرار في ترويج الزعم الزائف بأن الدين لا يلعب أي دور بهذا الخصوص. وربما يكون من بين الأسباب الأساسية التي أدت لتشويه العلمانية الهندية أن دور الدين في الحياة العامة والسياسية في الهند لا ينظمه الدستور، وعليه يكون عرضة لإساءة الاستغلال. لكن مثل هذا الإصلاح التشريعي بإدخال تعديلات على الدستور لإعادة تعريف نطاق العلمانية يجب أن يتم بحذر، وينبغي أن يكون نفسه مبنيا على المنطق المدني بأكثر الطرق شمولا للجميع. إن مبادرات من هذا النوع من شأنها أن تجعل من الممكن إعادة صياغة شرعية العلمانية الهندية من عدة أوجه. العلمانية التي تخضع للمفاوضة وتضرب بجذورها في المجتمع والدولة بهذا الشكل قد تتمكن من التخلص من الدلالات السلبية التي تحيط بها، مثل معاداتها للدين أو كونها فكرة غريبة فرضها الغرب، ومن شأنها أيضا أن تعيد تعريف علمانية الدولة بصفتها منطقا للمجتمع وأساسا للمنطق الاجتماعي لا مشروعا ينتمي للدولة فحسب أو بصورة رئيسية. عندما يتم فهم العلمانية وممارستها بهذه الطريقة ستنجح في حماية حقوق الأفراد والجماعات، وحقوق الجنسين، وحقوق مختلف الطوائف الإثنية واللغوية

والدينية، وحقوق الإيمان وعدم الإيمان، ومختلف وجهات النظر في صفوف المؤمنين وغير المؤمنين؛ في ضوء المبادرات المشار إليها أعلاه يمكننا أيضا أن نتخيل نموذجا للعلمانية الهندية يتكون من علمانية إسلامية وعلمانية هندوسية وعلمانية سيخية وأخرى مسيحية وغيرها. في هذا النموذج كل هذه العلمانيات السياقية ستضفي الشرعية على فصل الدين والدولة الذي ينص عليه الدستور، في حين أن الدولة بدورها تنظم دور الدين في الحياة العامة. هذا النموذج المعياري يمكن له أن يحيي ويجدد شباب علمانية الدولة الهندية كما يغني الحياة الدينية للطوائف في الوقت الذي يقود فيه إلى علاقات أكثر وفاقا بين الأديان.

هوامش ومراجع

[1] Bose, Sugata, and Ayesha Jalal. 1998. Modern South Asia: History, Culture, Political Economy. New York: Routledge, pp.24.

[2] Bose and Jalal 1998, 28.

[3] Bose and Jalal 1998, 26.

[4] Smith, D.E. 1999. "India as a Secular State." In Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics. Delhi: Oxford University Press, pp.184.

[5] Buultjens, Ralph. 1986. "India: Religion, Political Legitimacy, and the Secular State." Annals of the American Academy of Political and Social Science 483: 93-109, pp.96-7.

[6] Mansingh, Surjit. 1991. "State and Religion in South Asia: Some Reflections." South Asia Journal 4, no. 3: 293-311, pp.298.

[7] Bose and Jalal 1998, 27.

[8] Metcalf, Barbara D., and Thomas R. Metcalf. 2002. A Concise History of India. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.4

[9] Mansingh 1991, 299.

[10] Madan, T.N. 1997. Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India. New Delhi: Oxford University Press, pp.117.

[11] Mansingh 1991, 299.

[12] Mujeeb, M. 1967. The Indian Muslims. Montreal: McGill University Press, pp.58.

[13] Mujeeb 1967, 213.

[14] Afif, Shams Siraj. 1891. Tarikh-i-Firoz Shahi. Written by Shams Siraj Afif, completed by Ziauddin Barani (Persian text). Calcutta: Asia Book Society, pp.211.

[15] Afif 1891, 48-9.

[16] Mujeeb 1967, 73.

[17] Afif 1891, 47-8.

[18] Chandra, Satish. 1997. Medieval India: From Sultanat to the Mughals. Part One: Delhi Sultanat (1206–1526). New Delhi: Har-Anand, pp.77.

[19] Madan, T.N. 2004. "Religions of India: Plurality and Pluralism." In Jamal Malik and Helmut Reifeld, eds., Religious Pluralism in South Asia and Europe. New Delhi: Oxford University Press, pp.102; Hasan, Mushirul. 2002. Islam in the Subcontinent: Muslims in a Plural Society. New Delhi: Manohar, pp.102.

[20] Nizami, Khaliq Ahmad. 1958. Salatin-i-Delhi Ke Mazhabi Rujnahat (Religious Orientation of the Rulers of the Delhi Sultanate). Delhi: Nadwatul-Musannifin, pp.23, 47; Hasan 2002, 101-02.

[21] Afif 1891, 491-2.

[22] Nizami 1958, 111.

[23] Ali, M. Athar. 1978. "Towards a Reinterpretation of the Mughal Empire." Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland: 38-49, pp.41.

[24] Mujeeb 1967, 242-3.

[25] Metcalf and Metcalf 2002, 6-7; Mansingh 1991, 299; Madan 2004, 119.

[26] Mansingh 1991, 293.

[27] Khan, M. Ifzal-ur-Rahman. 1995. "The Attitude of the Delhi Sultans Towards Non-Muslims: Some Observations." Islamic Culture 69, no. 2: 41-56, p.p.44.

[28] Khan 1997, 85.

[29] Schimmel, Annemarie. 1980. Islam in the Indian Subcontinent. Leiden: Brill, pp.4-5.

[30] Khan 1997, 84-5.

[31] Khan 1997, 84, 85.

[32] Eaton, Richard M. 2000. "Temple Desecration and Indo-Muslim States." In David Gilmartin and Bruce B. Lawrence, eds., Beyond Turk

and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia, 246-281. Gainesville: University Press of Florida, pp.246-81.

(33) Mansingh 1991, 300, 301.

(34) Madan 1997, 111-15.

(35) Habib, Irfan. 2003. Introduction. In P.°J. Marshall, ed., The Eighteenth Century in Indian History. Evolution or Revolution? New Delhi: Oxford University Press, pp.7.

(36) Habib 2003, 27, 30.

(37) Smith 1999, 189.

(38) Agnes, Flavia. 1999. Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India. New Delhi: Oxford University Press, pp.42.

(39) Agnes 1999, 44.

(40) Agnes 1999, 43.

(٤١) يترجم كلا المصطلحين الإنجليزيين إلى "المنبوذين" باللغة العربية، وإن كان بالإنجليزية اللفظ الأول يعطي معنى "النجس" واللفظ الثاني يعطي معنى "المنبوذ" بصورة حرفية أكثر.

(42) Mendelsohn, Oliver, and Marika Vicziany. 1998. The Untouchables: Subordination, Poverty, and the State in Modern India. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.28.

(43) Hasan 2002, 102.

(44) Ray, Rajat Kanta. 2003. The Felt Community: Commonalty and Mentality before the Emergence of Indian Nationalism. New Delhi: Oxford University Press, pp.354-5.

(45) Mujeeb 1967, 390-99.

(46) Mujeeb 1967, 395-96.

(47) Hasan 2003, 30.

(48) Hasan 2002, 38-39, 41-42.

(49) Hasan 2002, 40-42.

(50) Panikkar, K.N. 1999. "Introduction: Defining the Nation as Hindu." In K.N. Panikkar, ed., The Concerned Indian's Guide to Communalism. New Delhi: Viking, pp.xi.

(51) Panikkar 1999, xiv-xv.

(52) Golwalkar, M.S. 1945. We or Our Nationhood Defined, 3d ed. Nagpur: Bharat, pp.52-3.

(53) Hasan 2002, 215.

(54) Bayly, C.A. 1985. "The Pre-History of Communalism? Religious Conflict in India, 1700-1860." Modern Asian Studies 19: 177-203, pp.177-203.

(55) Hasan 2002, 96-104.

(56) Hasan 2002, 109.

(57) Hasan 2002, 97-8.

(58) Hasan 2002, 109-110.

(59) Hasan 2002, 197.

(60) Hasan 2002, 201-3.

(61) Hasan 2002, 313. التشديد في الأصل.

(٦٢) تأسست عام ١٩٢٠ وعرفت أيضا باسم "القمصان الحمر" ودعت إلى هند موحدة مستقلة وإلى المقاومة السلمية.

(63) Hasan 2002, 314.

(64) Hasan 2002, 369-71.

(65) Hasan 2002, 314.

(66) Metcalf, Barbara D. 1985. "Nationalist Muslims in British India: The Case of Hakim Ajmal Khan." Modern Asian Studies 19: 1-28, pp.1

(67) Hasan 2002, 8.

(68) Nehru, Jawaharlal. 1936. An Autobiography: With Musings on Recent Events in India. London: John Lane, pp.36.

(69) Ansari, Khizar Humayun. 1990. The Emergence of Socialist Thought among North Indian Muslims, 1917-1947. Lahore: Book Traders, pp.189.

(70) www.censusindia.gov.

(71) Qureshi, M. Hashim. 1998. Introduction. In M. Hashim Qureshi, ed., Muslims in India since Independence: A Regional Perspective. New Delhi: Institute of Objective Studies, pp.xii.

(72) Brass, Paul R. 1990. The Politics of India since Independence. In The New Cambridge History of India, vol. 1. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.198.

(73) Upadhyaya, Prakash Chandra. 1992. "The Politics of Indian Secularism." Modern Asian Studies 26: 815-853, pp.821-22.

(74) Varshney, Ashutosh. 2002. Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India. New Haven, Conn.: Yale University Press.

(75) Varshney 2002, 50-51.

(76) Varshney 2002, 203.

(77) Varshney 2002, 2003.

(78) Varshney 2002, 127-29, 213-15.

(79) Varshney 2002, 260.

(80) Brass 2003.

(81) Panikkar 1999, xii-xiii.

(82) Prasad, Kamala, et al. 1994. Report of the Inquiry Commission. New Delhi: Citizens' Tribunal on Ayodhya; Daud, S.M., and H. Suresh. 1993. The People's Verdict. Bombay: Indian Human Rights Commission.

(83) Bunsha, Dionne. 2002. "The Facts from Godhra." Frontline, Aug. 2. http://www.frontlineonnet.com/fl1915/19150110.htm. Accessed July 2005.

(84) Punwani, Jyoti. 2002. "The Carnage at Godhra." In Siddharth Varadarajan, ed., Gujarat, the Making of a Tragedy. New Delhi: Penguin, pp.47-51.

(85) Panikkar 1999, viii.

(86) Bhargava, Rajeev, ed. 1999. Secularism and Its Critics. New Delhi: Oxford University Press, pp.1.

[87] Dhavan, Rajeev. 1987. "Religious Freedom in India." American Journal of Comparative Law 35: 209-254, pp.48-50.

[88] Bhargava 1999, 7.

[89] Bhargava 1999, 2-3.

[90] Dhavan 1978, 213.

[91] Khilnani, Sunil. 1999. The Idea of India. New Delhi: Penguin; Bhargava 1999.

(٩٢) "هاريجــان" هو لفظ أطلقه غاندي على طائفة المنبوذين في عام ١٩٣١ ويعني حرفيا "أبناء الرب".

[93] Bilgrami 1999, 395. التشديد في الأصل.

[94] Bilgrami, Akeel. 1998. "Secularism, Nationalism, and Modernity." In Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics, 380-417. New Delhi: Oxford University Press, pp.396.

[95] Smith 1999, 184.

[96] Smith 1999, 216-220.

[97] Mitra, Subrata Kumar. 1991. "Desecularising the State: Religion and Politics in India after Independence." Comparative Studies in Society and History 33: 755-777, pp.765.

[98] Mitra 1991, 755-6.

[99] Mitra 1991, 760.

[100] Thakur, Ramesh. 1993. "Ayodhya and the Politics of Indian Secularism: A Double-Standards Discourse." Asian Survey 33: 645-664, pp.649.

[101] Smith 1999, 227.

[102] Smith 1999, 227.

[103] Smith 1999, 226.

[104] Brass, Paul R. 1990. The Politics of India since Independence. In The New Cambridge History of India, vol. 1. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.40.

[105] Brass 1990, 202.

(106) Brass 1990, 199.

(١٠٧) قضت المحكمة بمنح "شاه بانو" النفقة من زوجها المطلق إلى أن تموت أو تـنكح زوجـا غيره وذلك تطبيقا للمادة ١٢٥ من قانون الجنايات الهندي الذي لا يفرق بين المطلقة والزوجة الشرعية في النفقة، ورأت المحكمة أن ذلـك لا يتنافى مع حكم القرآن الكريم من خلال تبنيها تفسيرا مختلفا لكلمة "المتاع" الواردة في القرآن الكريم.

(108) Thakur 1993, 651-2.

(109) Mitra 1991, 761.

(110) Mitra 1991, 763.

(١١١) سياسـة تخـصيص مقاعد للفئات المستضعفة في البرلمان والوزارات والمعاهد التعليمية وغيرها.

(112) Mitra 1991, 763-4.

(113) Bilgrami 1999, 380-417; Chatterjee, Partha. 1999. "Secularism and Toleration." In Rajeev Bhargava, ed., Secularism and Its Critics, 345–379. Delhi: Oxford University Press, pp.345-379.

(114) Bilgrami 1999, 411.

(115) An-Na`im, Abdullahi (عـبد الله أحمـد النعـيم). 2006. African Constitutionalism and the Role of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, Ch. 2.

الفصل الخامس

تركيا.. تناقضات العلمانية السلطوية

ينحصر نقاشنا المتعلق بالتجربة التركية في بعض الجوانب المتعلقة على نحو خاص بالنظرية المقترحة لعلاقة الإسلام بالدولة والمجتمع، دون الزعم بتقديم دراسة شاملة لتلك التجربة، فالهدف هنا هو عرض وتوضيح التناقضات التي تصاحب فرض العلمانية من قبل الدولة، وهو ما أسميه "العلمانية السلطوية"، دون اهتمام كاف من الدولة بالترويج لشرعية هذا المبدأ بين مجموع السكان. في ضوء ما عرضناه سابقا فإن هذا يحدث عندما تسعى أنظمة الحكم السلطوية لترويج العلمانية على أنها فصل الدين عن الدولة دون أن تكون قادرة على معالجة ارتباط الدين بالسياسة أو راغبة في ذلك. بتطبيق هذا التحليل على تركيا في هذا الفصل فإني لا أعني أن ذلك ينطبق على تركيا وحدها، ولكني أناقش حالة تركيا فقط لكي أوضح مشكلة قائمة بالفعل – أو قد تنشأ بسهولة – في أماكن أخرى. فلطالما كانت العلمانية السلطوية سمة مميزة للكثير من البلدان في المنطقة، من دكتاتورية حزب البعث في العراق وسوريا، مرورا بالقومية العربية في مصر في ظل حكم جمال عبد الناصر، ووصولا إلى النموذج الفرنسي لتونس تحت حكم بورقيبة والجزائر الماركسية تحت حكم جبهة التحرير الوطني.

واستخدام الوضع في تركيا لتوضيح هذه المسألة لا يعني إنكار الجهود التي بذلت لدعم مشروعية النموذج العلماني في الثقافة الشعبية التركية، أو أن العلاقة بين الإسلام والسياسة انتهت تماما بسبب العلمانية، فالتجربة العثمانية الطويلة والثرية في تركيا يمكن رؤيتها في الواقع كمثال لتوضيح العلمانية كوضع وسط بين فصل الإسلام عن الدولة من جهة وارتباطه بالسياسة من جهة أخرى. لقد كانت السمة المميزة للنظام العثماني هي سلطة الدولة العلمانية والتي اتسمت بالسلطوية والقوة، والتي كانت تحكم جماعات

تتسم بالتعددية الهائلة كما أن المجتمعات التي انطوت تحت مظلة النظام العثماني كانت ذات خلفيات دينية وعرقية مختلفة تتمتع بدرجات متباينة من الحكم الذاتي، وفي الوقت نفسه فإن السلطة الأخلاقية والسياسية لرجال الدين الإسلامي – العلماء – وزعماء طوائف الأقليات في شتى أنحاء الإمبراطورية لعبت دور الكابح والضابط للسلطة الشمولية للسلطان "الخليفة" ورجال دولته. وبينما استمرت الطبيعة السلطوية للدولة بعد الثورة التي أسست الجمهورية التركية الحالية، فقد تم رسميا قمع الدور الذي كان يقوم به رجال الدين وزعماء طوائف الأقليات باسم العلمانية والقومية التركية. واستمر الأخذ بالعلمانية في الحقبة الجمهورية وإن جرى ذلك في ظل شروط مختلفة اختلافا واضحا، وتم التوصل فيما يبدو لصيغة بناءة أكثر خلال تسعينيات القرن الماضي وأوائل القرن الحالي كما سنوضح لاحقا.

إن الهوية الإسلامية لتركيا مغروسة في ثقافتها وتقاليدها وفي الانتماء الديني للغالبية العظمى من سكانها، بينما تترسخ الطبيعة العلمانية للدولة في دستورها الذي يذكر كلمتي "العلمانية" و"علماني" في عشرة مواقع، وكما سأوضح باختصار، في هذا الفصل، فإن سلطات الدولة، بما فيها الجيش، قد واجهت كل التحديات التي هددت العلمانية الجمهورية الأتاتوركية بقوة وعنف. لكن من الواضح أيضا أن ثمة توترات قوية ملحة بخصوص دور الإسلام في الحياة العامة. ويدور السؤال الأساسي في هذا الفصل حول ما إذا كانت السلطوية الجمهورية قد نجحت في تحقيق أهدافها المعلنة في إقامة حكم دستوري علماني وبأي ثمن. في ضوء النظرية المقترحة هنا سأطرح أن الإقرار بدور الإسلام في مجال الحياة العامة وتنظيم هذا الدور يعد أمرا حيويا لتخفيف تناقضات العلمانية السلطوية. بعبارة أخرى فإني أرى أن الهدف المرجو تحقيقه من الفصل بين الإسلام والدولة يحبطه عدم احترام الدولة للدور المشروع للإسلام في الحياة العامة.

لكشف تناقضات محاولة فرض العلمانية من خلال الوسائل السلطوية، سوف أبدأ بالنظر في جذور النظام الحالي منذ بدأت الإمبراطورية العثمانية في تطبيق العلمانية بين مجتمعات متعددة الأعراق والديانات امتدت على مساحات شاسعة.

وتبين دينامية النظام العثماني التي سنستعرضها في الأقسام الأربعة الأولى كيف تتطور المجتمعات الإسلامية استجابة لتغيرات داخلية وأيضا

لعوامل خارجية، كما نرصد أنه إلى جانب الاستمرارية هناك تغييرا في كيفية انتقال الأفكار الخاصة بالعلمانية والتعددية والمواطنة من الإمبراطورية إلى الجمهورية من خلال إصلاحات "أتاتورك" والتطورات اللاحقة. أما السؤال الأساسي الخاص بتكييف دور الإسلام في الحياة العامة دون تقويض مبدأ فصل الإسلام عن الدولة أو انتهاك حقوق المواطنين الإنسانية، فتتم معالجته من خلال القضايا المختلفة التي يتناولها القسم الخامس. نختتم هذا الفصل بتقييم التجربة التركية ودلالتها بالنسبة لمجتمعات إسلامية أخرى اليوم.

دور الدين في ظل الحكم العثماني

بدأت الإمبراطورية العثمانية كإمارة في الشمال الغربي للأناضول، ثم اتسعت بسرعة شديدة بعد إعلان استقلالها عن الإمبراطورية السلجوقية المضمحلة في القرن الحادي عشر، ثم استولى العثمانيون في عام ١٤٥٣ على القسطنطينية من الإمبراطورية البيزنطية، وأطلقوا عليها اسم "اسطنبول" وأصبحت عاصمتهم الجديدة، ثم قاموا بغزو كل من سوريا ومصر والجزء الغربي من الجزيرة العربية في عامي ١٥١٦ و١٥١٧. وبعد أن وصلت الإمبراطورية إلى أوج تفوقها العسكري والسياسي في القرن السادس عشر، بدأ التفوق العسكري العثماني، الذي كان أساس تفوق الإمبراطورية لدرجة القوى العظمى، في مواجهة تحديات من القوى الغربية الصاعدة خلال فترة حكم السلطان مراد الرابع (حكم بين عامي ١٦٢٣ و ١٦٤٠)، وقد اعتبرت الهزائم العثمانية في كل من أوروبا والمحيط الهندي على يد الدول الأوروبية صاحبة التكنولوجيا المتفوقة نتيجة للخروج من النظام العالمي القديم. وقد ركز المثقفون العثمانيون، الذين سعوا للوقوف على أسباب هذا التدهور، على ما اعتبروه انحطاطا دينيا وثقافيا وانحرافا عن التقاليد وفسادا أخلاقيا، وهي فكرة مألوفة في التاريخ الإسلامي، ويمكننا أن نرى ذلك على سبيل المثال في أعمال نظام الملك (ما بين عامي ١٠١٨ و١٠٩٢ تقريبا).[١] وقد طرح كثير من المعلقين في هذه الحقبة بأن علاج ضعف الدولة والجيش العثماني هو في الرجوع للقانون القديم، والعادات والتقاليد الخاصة بالثقافة الإسلامية والتركية الرفيعة؛[٢] واقترحوا تعديلات

لكل من الدولة ونظام التعليم تنطلق من هذا التصور.[٣] لكن مع مطلع القرن الثامن عشر استبدلت الدعوة للرجوع للعصر الذهبي بدعوة إلى نظام جديد، وبدلا عن الاستمرار ببساطة في التركيز على الداخل، بدأت الدولة العثمانية للمرة الأولى في النظر إلى الثقافة والحضارة الغربية باهتمام، وأوفدت السفراء لبعض العواصم الأوروبية الهامة كي يقوموا برصد التطورات التي حدثت هناك.[٤]

لذا فإن الجدل الذي دار مؤخرا وما زال دائرا بين المسلمين حول الدور المناسب للدين ونطاقه له سوابقه في تاريخ الإمبراطورية العثمانية، ففي عام ١٦٥٦ على سبيل المثال، وحسب ما جاء في كتاب "كاتب شلبي": "ميزان الحق" دارت مجموعة من أكثر المناقشات الجدلية حول قضايا عقائدية وأخلاقية وصوفية وقانونية. ويمكن القول بأن هذه المناقشات – في الوقت والسياق الذي جرت فيه – كانت تعكس المواجهة بين التفسيرات الصارمة وتلك المتحررة للشريعة، فقد رأى بعض العلماء، وعلى رأسهم شيخ الإسلام "أبو السعود أفندي"، أن الغناء والرقص ورقصة الدراويش الدائرية والتبغ والقهوة والمصافحة باليد والانحناء علامة للتبجيل والمؤسسات المالية وتلقي الأموال مقابل تدريس الدين أو الخدمات الدينية، كلها أعمال تجيزها الشريعة في إطار بعض الضوابط الدينية، بينما أكد البعض الآخر، وعلى رأسهم "بيرجيلي محمد أفندي" أولا ثم "قاضيزاده" لاحقا، على أن تلك الممارسات يحرمها الإسلام تماما، وقد كانت الخلافات تولد أحيانا صراعات بين عامة الناس إلى درجة أن قوات الأمن السلطاني كانت تجد مشقة في السيطرة عليها.[٥]

انقسم المجتمع العثماني تقليديا بين النخبة الحاكمة "العسكرية" والرعية.[٦] وكانت النخبة الحاكمة – التي كانت تعفى من الضرائب مقابل خدماتها للدولة – تتكون من أربع مجموعات فرعية: ١) البلاط (أهل بيت السلطان)، ٢) النخبة العسكرية "السيفية"، ٣) أهل العلم الذين توظفهم الإمبراطورية، ("العلمية"، وهم جزء من العلماء)، ٤) نخبة الكتبة والبيروقراطيين "الكلامية". أما بقية المجتمع – الرعية – فكانت توجد فيها مجموعات فرعية شتى (تتداخل أحيانا)، منها الطرق الصوفية وعلماء آخرون خارج جهاز الدولة، من بينهم مشاركون في المؤسسات الخيرية (الأوقاف) ونقابات الحرفيين وجمعيات الفنانين، وكذلك طوائف وملل غير

المسلمين. عاشت تلك الجماعات خارج التسلسل الهرمي للدولة على درجات متفاوتة من الاستقلال الذاتي، ويجدر هنا التنويه إلى أن تلك المجموعات الفرعية كانت تتداخل وتتفاعل، كما كانت تحدث بينها صراعات عادية بين الحين والآخر.

ولقد حاولت الدولة، على مدار التاريخ العثماني، دمج هذه الجماعات بصورة متزايدة في هيكل سلطتها، وتنظيم العلاقات بينها من خلال ما يمكن أن نطلق عليه اليوم نظام "الضوابط والتوازنات". وقد نظر العلماء إلى أنفسهم بصفتهم أهل العلم الذين يحظون بسلطة معنوية وأخلاقية ليس فقط على عامة الناس بل أيضا على النخبة الحاكمة، ولم يحاول العلماء – ومنهم بدرجة ما الذين عينتهم الدولة – المحافظة على استقلالهم عن الدولة فحسب، بل حاولوا أيضا تأكيد سلطتهم على الدولة نفسها حيث اعتبروا أنفسهم ممثلين لكلام الله وشريعته. لكن النخبة الحاكمة تحدت دائما منحى سيطرة السلطة الدينية بل وسعت لفرض سلطتها الدنيوية وسيطرتها على العلماء. انعكست هذه الرؤى المتنافسة على الحكم والسلطة في التوازن بين السلطان وشيخ الإسلام، وهو رئيس العلماء وكان يعتبر مساويا للصدر الأعظم، وهو أعلى رجال الدولة "المدنيين" شأناً. كان شيخ الإسلام يُعيّن بفرمان سلطاني، وفي المقابل كان الجلوس على العرش العثماني يعتمد على فتوى يصدرها شيخ الإسلام، ويمكننا أن نرى التوتر بين هاتين السلطتين بوضوح في أن السلاطين كانوا يُعيّنون ويعزلون شيخ الإسلام بينما كان شيخ الإسلام أحيانا يصدر فتوى تجيز عزل السلطان.[٧]

يجب أيضا التأكيد على أن الإسلام لم يكن الدين الوحيد في الإمبراطورية العثمانية، بل كان المسلمون يشكلون أقلية في بعض المناطق، ففي عام ١٨٨٤ على سبيل المثال، شكل المسلمون ٥٨،١٣% من تعداد سكان الإمبراطورية، بينما شكل المسيحيون ٤١،٣٩% من السكان (منهم ٣٨،٨٤% أرثوذكس)، بينما كان ٠،٤٨% من السكان يهودا. وقد تغيرت النسبة المئوية للمجموعات الدينية المختلفة بشكل ملحوظ نتيجة لفقدان الإمبراطورية لبعض أراضيها والهجرة للخارج، فبحلول عام ١٨٩٧ ارتفعت نسبة المسلمين إلى ٧٤% من السكان.[٨]

وإن كان المجال لا يتسع هنا لمناقشة العوامل الديمغرافية بشكل مفصل، إلا أنه من المهم أن نعرض بإيجاز كيف عالجت الإمبراطورية

العثمانية هذه التعددية الدينية من خلال نظام الحكم الذاتي لمختلف الطوائف الدينية أو الملل.[٩] فقد كانت مكانة الفرد وحقوقه تعتمد على الملة التي ينتمي لها، وكان المسلمون من المذهب السني يتمتعون بأكبر قدر من الحقوق، يليهم المسلمون من غير السنة في مكانة أقل، ومن المنظور الرسمي كان من المفترض أن تحكم مكانة وحقوق المسيحيين واليهود من الرعايا العثمانيين – بوصفهم من أهل الكتاب – بنظام أهل الذمة، حيث يسمح لهم بممارسة طقوسهم الدينية في إطار بعض الحدود المفروضة، وكان من المفترض ألا يخدموا في الجيش أو يركبوا الخيل أو يحملوا السلاح، وألا يتبوأوا المناصب الرفيعة أو يكون لهم دور فعال في الحياة السياسية بشكل عام، وكان لزاماً على الأفراد المنتمين لهذه الطوائف ارتداء نمط مميز من الأزياء، ودفع الجزية، والعيش في مجتمعات منفصلة خاصة في المدن. لكن هذه القواعد لم تطبق بصرامة في الواقع، فبعض أهل الذمة تم تعيينهم في مناصب رفيعة وحساسة كسفراء وحكام، وتم إعفاؤهم من الجزية والمتطلبات المتعلقة بالزي.[١٠]

كما خضعت الطوائف المسيحية واليهودية لقيود رمزية مثل منعهم من أداء طقوسهم الدينية في العلن في مناطق المسلمين، بالإضافة إلى فرض قيود على أماكن إقامتهم وسكنهم. وكان الغرض من تلك القيود إظهار دونية أهل الذمة كمجتمعات وأفراد، ومع ذلك فإن بعض الإجراءات الإدارية التي اتخذتها الدولة العثمانية، مثل ترحيل بعض الطوائف المسيحية واليهودية من الولايات إلى إسطنبول وتحديد إقامتهم في أحياء معينة، كانت بدافع المصالح الاقتصادية للدولة أو نتيجة لأوضاع اجتماعية. كما فرض الترحيل الإجباري في بعض الأحيان كنوع من العقاب الفردي أو الجماعي.[١١] أما بالنسبة لفرض نمط معين من الأزياء أو حمل رموز بارزة تدل على الهوية، فقد كان ذلك جزءاً من سياسة عثمانية عامة للفصل والتمييز على أساس الطبقة والمهنة والانتماء الديني العرقي، ولم يكن محصوراً في أهل الذمة فقط.[١٢]

كانت العلاقات الداخلية والخارجية لأي طائفة ذمية ينظمها بشكل أساسي زعماء تلك الطوائف، مع خضوعها لهيمنة الاختصاص القضائي للدولة العثمانية، وكان يتم الفصل بين هذه الطوائف على أساس ديني ومذهبي حيث اعتبر كل من الأرمن الغريغوريين والبروتستانت والكاثوليك

طوائف دينية مختلفة، وسكنت كل طائفة من هذه الطوائف في أحياء منفصلة، توجد فيها الكنائس والمدارس الخاصة بها، ويحكمها اختصاص قضائي خاص بكل منها.[١٣] وقد حظيت الكنيسة الأرثوذكسية الشرقية (اليونانية) بأعلى درجات الاستقلال والمكانة في إطار نظام الملل، وكانت البطريركية في إسطنبول هي المقر الرئيسي للسلطة الدينية والقضائية والمالية لكل الجماعات الأرثوذكسية الشرقية (اليونانية) في شتى أنحاء الإمبراطورية، وكان المجمع الكنسي البطريركي، والذي يتكون من رؤساء الأساقفة وكبار الكهنة، يحكم الشؤون الدينية والعلمانية (الدنيوية)، بما في ذلك الرقابة على الكتب المكتوبة باللغة اليونانية أيا كان موضوعها. كذلك تمتعت البطريركية الأرمنية بدرجة كبيرة من الاستقلال والحكم الذاتي على رعاياها في الشؤون الدينية والإدارية والقضائية، وإن كانت قد حظيت بمكانة أقل من نظيرتها اليونانية.

كان اليهود جزءا مهما في نظام الملل العثماني، وبخاصة بعد أن ازداد تعدادهم تدريجيا نتيجة للهجرة من المجر (عام ١٣٧٦) وفرنسا (عام ١٣٩٤)، وكذلك من إسبانيا وإيطاليا خلال القرن الخامس عشر.[١٤] لم يكن لليهود كهنوت ذو تسلسل هرمي كالمسيحيين، ولم يتم الاعتراف رسميا بالدور التمثيلي للحاخام الأكبر في إسطنبول حتى عام ١٨٣٥، ورغم النظر إلى جميع اليهود في الإمبراطورية العثمانية باعتبارهم ملة واحدة، فإن اليهود نظموا أنفسهم في طوائف منفصلة على حسب أصولهم السابقة وانتماءاتهم الثقافية، وكان لكل طائفة علاقاتها مع الدولة العثمانية، وكانت كل طائفة مسؤولة عن جمع الضرائب الخاصة بها وتسليم النسب المطلوبة لخزينة الدولة العثمانية والإنفاق على الخدمات الخاصة بها وتنظيم خدمات توفير طعامها الحلال (الكوشر) وعقاب المجرمين. كما كان لكل طائفة يهودية محلية معبدها وحاخامها ومعلمها ومدرستها ومستشفاها ومدافنها الخاصة، وكان للكثير منها مجالس قضائية تدعى "بيت دين"، ترأسها حاخام تختاره الجماعة.[١٥]

النظام القانوني العثماني

كان النظام القانوني العثماني نظاما "ديناميا" وغر مركزي مما مكنه التعامل مع التنوع الديني والعرقي والثقافي الكبير للسكان، فانطلاقا من

الموروثات القانونية للإمبراطوريات الإسلامية السابقة وضع العثمانيون نظاما قانونياً ديناميا، يتكون من ثلاثة أقسام: ١) الشريعة، ٢) "القانون" (بما في ذلك العرف)، و٣) الأنظمة القانونية الخاصة بطوائف الأقليات غير المسلمة (الملل). كانت قواعد الشريعة التي مارستها الدولة العثمانية تتبع في الأساس المذهب الحنفي للفقه الإسلامي، ورغم السماح للقضاة المحليين باتباع أي مذهب فقهي آخر، إلا أن اتباع الدولة العثمانية للمذهب الحنفي بشكل رسمي كان له تأثير كبير على شتى أنحاء الإمبراطورية، بما في ذلك المناطق التي اعتادت اتباع مذاهب فقهية أخرى. حتى في نطاق اختصاص المدرسة الحنفية، كان مسموحا للقضاة بالأخذ بآراء المذاهب الأخرى، أو إرسال حالة ما إلى قاض آخر ينتمي لمذهب مختلف.[١٦]

كانت المحاكم مؤسسات رسمية تعمل في إطار سلطة الحكومة المركزية في إسطنبول والتي كانت تعين القضاة وتدفع رواتبهم وتتأكد بشكل عام من تنفيذ أحكامهم. هذه العلاقة بين الحكومة المركزية والقضاة هي التي مكنت مسؤولي الدولة من تحديد كل من النطاق الجغرافي وموضوع الاختصاص القضائي للقضاة الذين تكلفهم الحكومة بتطبيق الشريعة، لذا كانت قراراتهم تلقى قبولا رسميا وتدعمها السلطة الجبرية للدولة. وكان للمحاكم الحق في التصديق على قرار اتخذه محكم أو وسيط تم الاتفاق عليه من قبل الأطراف المتنازعة (قرار صلح)، ويدون هذا القرار في السجلات الرسمية للمحكمة، وينفذ على يد مسؤولي الدولة. واعتبر حكم أي قاض يحكم بالشريعة نهائيا وملزما في أغلب الأحيان، وإن كان يسمح للطرف الذي لم يرتض هذا الحكم باللجوء لديوان السلطان لإعادة النظر في القضية بصفة الديوان أعلى محكمة للاستئناف.

أما "القانون" فقد كان تشريعا يسنه السلطان بوصفه الخليفة، وكان عادة ما يستمد من العرف، لذا كان يختلف من منطقة لأخرى في أنحاء الإمبراطورية، ومن المفترض أن الشريعة نفسها تجيز هذه السلطة التشريعية للسلطان لتنظيم الأمور التي لا تتناولها مثل بنية مؤسسات الدولة وفرض الضرائب وغيره من الأمور التي لم تذكرها الشريعة وكذلك بعض العقوبات، ومن المفترض أن تشريعات "القانون" كانت محدودة الأمد، فغالبا ما كانت صلاحية القانون تنتهي بوفاة أو خلع السلطان الذي سنه ما لم يعيد إصداره السلطان الجديد مرة ثانية. يقال إن أول قانون تم سنه على يد

"عثمان غازي" مؤسس الدولة العثمانية لفرض ضريبة تجارية تدعى "باج" في مدينة "بورصة"، وواصل السلاطين من بعده تطبيق هذا التشريع.[١٧] ثم تطورت هذه المجموعة من "القوانين" ببطء مع الزمن، حيث حافظ السلاطين على ميراث أسلافهم، وبدأ تنظيم ومنهجة هذه القوانين أولا خلال حكم السلطان محمد الثاني ثم السلطان سليمان الثاني الذي أطلق عليه اسم "سليمان القانوني" نظرا لمجهوداته في إدخال الترابط والتماسك عليها.[١٨]

أما الجزء الثالث من النظام القانوني العثماني فقد كان خاصا بالقانون وإدارة العدالة وفقا لسلطات كل جماعة دينية غير مسلمة (الملل) كما ذكرنا سابقا، فكان أي فرد ينتمي لإحدى هذه الملل يولد ويتزوج ويطلق ويدفن عند وفاته حسب القوانين الدينية والعرفية للطائفة الدينية التي ينتمي لها، والتي نظمت إلى جانب ذلك عددا كبيرا من المسائل القانونية الأخرى، بما في ذلك المعاملات التجارية والعلاقات الاجتماعية. كان من الممكن لطائفة دينية أن تحاكم مجرما وتحكم عليه بالسجن، ثم تقوم بتسليمه للسلطات العثمانية لتنفذ الحكم، إلا أنه كان هناك غلبة للشريعة وقانون الدولة العثمانية فيما يتعلق بالقانون الجنائي وبعض أمور أخرى تتعدى القضايا التي يشملها الاختصاص القضائي لطوائف أهل الذمة. بالإضافة إلى الاختصاص القضائي لمحاكم الدولة في البت في النزاعات التي تشتمل على طرف مسلم – والتي كانت دائما تتبع الاختصاص القضائي للمحاكم الشرعية (التي تطبق الشريعة) – كان بعض الأفراد من مجتمعات أهل الذمة يفضل أحيانا اللجوء لتلك المحاكم إذا توقعوا نتيجة أفضل من تلك التي سيحصلون عليها في حال ذهابهم إلى السلطات الخاصة بهم. على سبيل المثال كان من الأيسر على النساء المسيحيات أو اليهوديات الحصول على حكم بالطلاق من محاكم شرعية، ثم أخذ قرار المحكمة للسلطات الخاصة بطوائفهن لتنفيذه، من الحصول على نفس النتيجة بالمثول أمام السلطات الطائفية مباشرة.[١٩]

رغم أن الاستقلال القانوني للطوائف غير المسلمة داخل الإمبراطورية العثمانية كان أقوى وأوسع نطاقا مقارنة بغيره في المناطق الأخرى من العالم في تلك الحقبة التاريخية، فإنه كان خاضعا لعديد من القيود المهمة، فعلى المستوى الطائفي ضمنت السلطة التي يتمتع بها السلطان في تعيين أو خلع الزعماء الطائفيين والقادة الدينيين أن هؤلاء الزعماء والقادة سيكونون موالين للحاكم العثماني (أو على الأقل غير خارجين عليه). كذلك ساهمت

الإمكانية المتاحة أمام الأفراد المنتمين للطوائف بالمثول أمام المحاكم الشرعية – وإن لم يفعلوا ذلك بالفعل – في تقليص سلطة المحاكم الكنسية واليهودية الخاصة بالأقليات، فإتاحة هذا الاختيار أمام الفرد المنتمي لأقلية طائفية كان يمنحه بعض الإنصاف إذا شعر بالظلم من قبل زعماء طائفته. تجدر الإشارة هنا إلى أن هذا كان يتم بمشيئة الحاكم المسلم ورجال دولته.

عكس استخدام العثمانيين المنظم للقانون إلى جانب الشريعة الميراث الطويل لسلطة الدولة بوصفها صانعة القانون، وهو الأمر الذي يمكن نسبه إلى الثقافة التركية قبل الإسلام، تلك الثقافة التي يجادل بعض المؤرخين أنها وراء علمانية تركيا المعاصرة.[٢٠] الأهم بالنسبة لموضوع هذا الكتاب هو أن هذا المسلك يبين أن الشريعة لا تعالج بعض المجالات الجوهرية بالنسبة لإدارة الدولة، فقد تُركت هذه المجالات مفتوحة لاعتبارات السياسة العامة وفق الاحتياجات المتغيرة للمجتمع كما يحددها رجال الدولة دون التقيد بمنهج الشريعة (أصول الفقه). بالإضافة لذلك، وبما أن رجال الدولة هم الذين كانوا يحددون ما إذا كانت الشريعة ستطبق أم لا، فإن العملية كلها كانت سياسية وعلمانية وليست دينية.

يختلف المؤرخون حول ما إذا كانت الشريعة و"القانون" يشكلان نظامين قانونيين منفصلين، أحدهما ديني والآخر علماني. فأولئك الذين يعتقدون أن "القانون" كان منفصلا وعلمانيا يرون أنه ابتكار تركي يقدم تفسيرا تاريخيا لتحول تركيا للعلمانية في القرن العشرين. أما البعض الآخر فقد جادل بأن "القانون" كان دائما جزءا من التراث القانوني الإسلامي، وأنه كان يوضع ويجري التصديق عليه بواسطة علماء الشريعة منذ البداية، كما أشاروا إلى أن العثمانيين أنفسهم لم يروا أية تناقضات بين الشريعة والقانون، ورغم أن "القانون" كان يصدر عن السلطان، فإن نصوص القوانين نفسها كان يصوغها السكرتير الخاص بالسلطان (النشانجي) – الذي كان من طبقة العلماء وعلى دراية كاملة بالشريعة – وذلك بالتشاور مع السلطان والمراجع الأخرى وبخاصة شيخ الإسلام،[٢١] كما كانت نصوص القانون تلقى قبولا من العلماء الذين رأوا أنها أساس ضروري للسلطة السياسية التي تعد بدورها إحدى متطلبات تطبيق الشريعة.[٢٢]

في ضوء التغيير الواضح في طبيعة دولة ما بعد الاستعمار القائمة على السيادة الوطنية، كما أوضحنا سابقا، سوف أستخلص نتيجة مختلفة من

الجدل الدائر حول العلاقة بين الشريعة والقانون في إطارها المعاصر. من وجهة نظري يعد كل قانون أو تشريع يجري تنفيذه من قبل مؤسسات الدولة قانونا وضعيا، حتى وإن كان مبنيا على قواعد الشريعة أو مستوحى منها، فنظرا لأنه يستحيل، في نفس الوقت، تنفيذ التفسيرات المتعددة للشريعة التي يطرحها مختلف العلماء للخلاف الشديد بين مدارس الفقه المختلفة وفي إطار نفس المدرسة أحيانا، فإن تنفيذها على يد مؤسسات الدولة لا بد أن يكون انتقائيا يقوم على الاختيار من بين الآراء المتنافسة. علاوة على ذلك، أيا كانت أحكام الشريعة التي يتم تطبيقها، فإن التطبيق الفعلي يتم من خلال الإرادة السياسية للدولة وليس لكونها أحكام شرعية وحسب. إن تعيين الدولة العثمانية للقضاة الذين كان يفترض اتباعهم المذهب الحنفي، مع السماح في الوقت نفسه بتطبيق المدارس الأخرى في بعض المناطق، علاوة على تحديدها نطاق اختصاصهم القضائي وتنفيذ أحكامهم، كل هذا يؤكد أن أحكام الشريعة المعنية كانت تنفذ من خلال الإرادة السياسية للدولة، بغض النظر عما إذا كان "القانون" منفصلا عن الشريعة أم لا.

الاضمحلال والتحول

واجه النظام القانوني العثماني التقليدي الذي قمنا باستعراض ملامحه الأساسية سابقا تحديات خطيرة حيث تغيرت الأسس الاقتصادية والثقافية للإمبراطورية مع الزمن، ففي نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر، على سبيل المثال، حل النظام الاقتصادي والضرائبي النقدي محل النظام القديم للضرائب العينية.[٢٣] كما كانت الهجرة المتزايدة للفلاحين من المناطق الزراعية ونبذهم لحياة الريف إلى العيش في المدن من أهم التغيرات الاقتصادية والاجتماعية.[٢٤]

بدأت بنية الدولة العثمانية ومؤسساتها، نتيجة لذلك، في التحول، وخضعت لإصلاحات هامة خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. على سبيل المثال تم نقل مكتب "الصدر الأعظم" خارج القصر، وبدأ يتحمل مسؤولية الشؤون اليومية للبلاد بعيدا عن السيطرة المباشرة للسلطان. كان هذا التغيير علامة على نهاية السلطة التقليدية المطلقة للأسرة الحاكمة، وبداية تكوين إدارة أكثر استقلالية ذات أجهزة بيروقراطية متخصصة

ومؤسسات جديدة للدولة.[٢٥] شهد كل من التركيب الاجتماعي لطبقة العلماء والمؤسسات الخاصة بهم تغيرا ملحوظا في تلك الحقبة، إذ كان التزايد في تعداد سكان الحضر يعني أن عددا كبيرا ونسبة مرتفعة من العلماء أتوا من طبقة التجار، حيث بدأت العائلات في إرسال أبنائها للمدارس الإسلامية التقليدية، ليس فقط لتحصيل العلم، بل لامتلاك المؤهلات اللازمة للحصول على وظيفة ضمن صفوة علماء الدين في الدولة. وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر بدأت تلك الطبقة المتزايدة من الصفوة في إظهار ملامح أرستقراطية راسخة الأوتاد، مثل توارث المناصب والسيطرة الكاملة على الأوقاف الدينية.[٢٦] لكن دور هذه الصفوة من العلماء وأهميتها في الحكومة بدأ يتناقص مع اتجاه الدولة العثمانية المتزايد نحو الحداثة، فقد حاز البيروقراطيون العلمانيون بصورة متزايدة على أدوار العلماء ومناصبهم الإدارية والسياسية والأيديولوجية التقليدية.[٢٧]

ثم أخذ نظام الملل في التحلل في القرن التاسع عشر نتيجة لضغوط من قوى الغرب التي أصبح لها التفوق التكنولوجي والعسكري والاقتصادي على الإمبراطورية العثمانية المتداعية. كما عقدت سلسلة من المعاهدات أطلق عليها اسم "الامتيازات الأجنبية" - والتي منحت الدول الأوروبية بعض الامتيازات الاقتصادية والدبلوماسية الخاصة أثناء قيامها بأعمال تجارية في نطاق الإمبراطورية العثمانية - أعطت الدول الأوروبية حقوقا أكبر في التحكم في مجتمعات "الذميين" والتأثير عليها باسم "حماية" تلك المجتمعات، ودفعت الامتيازات التي منحت لبعض جماعات "الذميين" كثيراً من الأفراد لتغيير دينهم، فتحول بعض المسيحيين الأرمن والأرثوذكس - على سبيل المثال - إلى الكاثوليكية كي يحظوا بالامتيازات والمنافع الممنوحة للكاثوليك بمقتضى اتفاقية الامتيازات الأجنبية مع فرنسا. أدى هذا إلى منافسة شرسة بين الجماعات الدينية والكنائس المختلفة، مما دفع الدولة العثمانية لمنع غير المسلمين من تغيير انتمائهم الديني. ومع ذلك فقد أصبح "أهل الذمة" أقوى اقتصاديا من أي وقت سابق نتيجة للتحالف مع البلاد الغربية والصفقات التجارية معها، وبدأت هذه القوة الجديدة في تأكيد نفسها في شكل حركات قومية لم تنتشر بين مجتمعات "أهل الذمة" فحسب بل امتدت إلى الجماعات العرقية المسلمة مثل العرب والألبان.

ومع تردي قوة الإمبراطورية العثمانية العسكرية والاقتصادية نتيجة

لتلك التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والديموغرافية، بدأ يبرز إجماع عام على الحاجة للإصلاح، واعتبرت كل مشكلة حقيقية أو متصورة في النظام العثماني الحربي أو الحكومي أو القانوني أو الاقتصادي سببا من أسباب الهزائم العسكرية للإمبراطورية، مما كان يؤجج الرغبة في حركة الإصلاح. ورغم النظر إلى القوى الأوروبية بوصفها تهديدا للإسلام والإمبراطورية، أو ربما بسبب ذلك، اقتنع العثمانيون أن عليهم اتباع هذا التقدم العلمي والتكنولوجي الذي كان مصدر تفوق قوى الغرب حتى تتسنى لهم مواجهة هذا التهديد، فعدم توحيد النظام القانوني في شتى أنحاء الإمبراطورية، والذي كان يعتبر مرونة ملائمة في الماضي، أصبح ينظر إليه على أنه عائق في سبيل التجارة والنمو الاقتصادي، في الوقت الذي مكنت فيه الامتيازات الأجنبية القوى الغربية من التعدي على السيادة العثمانية. دار جدل داخلي بين من أيدوا اتباع النظام القانوني الغربي ورأوا ذلك ضروريا لبقاء الإمبراطورية، وبين من اعتبروا هذا التحول خيانة للتقاليد الإسلامية والتركية. وقد طرح بعض من رأوا ضرورة الإصلاح القانوني أن هذا الإصلاح يمكن أن يتم من خلال عملية تطور تدريجي تستند إلى الشريعة والثقافة العثمانية.

واستجابة لتلك الضغوط الخارجية والداخلية، بدأت الإمبراطورية العثمانية عملية إصلاح قانوني مكثف منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى إقامة الجمهورية في عشرينيات القرن العشرين. كانت أولى الخطوات البارزة في هذه العملية، والتي عرفت باسم "التنظيمات" عبارة عن فرمان صدر عام ١٨٣٩، أطلق عليه اسم "خط كلخانة".

أكد هذا الفرمان رسميا – للمرة الأولى – على المساواة القانونية بين المسلمين وغير المسلمين من رعايا السلطان، رغم أنه أشار إلى الشريعة تحديدا على أنها قانون الإمبراطورية.[٢٨] لكن مطالب القوى الأوروبية بإدخال تعديلات أكبر أدت لإصدار "خط الإصلاح الهمايوني" عام ١٨٥٦، والذي ألغى الجزية على "أهل الذمة" وحظر المعاملة أو الإشارة المهينة للمجتمعات الذمية أو أحد الأفراد المنتمين لها، ومد مظلة الخدمة العسكرية لتضم غير المسلمين وأكد على تمتعهم بمكانة متساوية. بالإضافة إلى هذا لم يشر الخط الهمايوني للمبادئ الإسلامية، وقد قلصت هذه التغييرات كثيرا من سلطة النخب الدينية للمجتمعات غير المسلمة، وأدت لازدياد العزلة والفرقة

على أساس الدين والعرق بدلا من توحيد السكان كمواطنين متساوين في دولة واحدة.[٢٩]

أما الخطوة المهمة الأخرى في هذا الإصلاح، فكانت إصدار "مجلة الأحكام العدلية"، وكان هذا أول تقنين رسمي للشريعة، وقد جمعت "المجلة" بين المبادئ القانونية الإسلامية والنسق التنظيمي الغربي. وُضعت هذه المدونة بواسطة لجنة من الدارسين والقضاة والقادة السياسيين، ثم صدرت كقانون خلال الفترة ما بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٦. بدأت مجلة الأحكام العدلية بتدوين المبادئ العامة للشريعة، وتلى ذلك القواعد القانونية للمعاملات، والتي شملت البيوع والعقود. أعطت "المجلة" الأولوية لمسائل القانون التجاري، وذلك على الأرجح لأنه كان المجال الأكثر حاجة للتوحيد والتدوين القانوني بسبب الرأسمالية الصاعدة والعلاقات التجارية المتزايدة مع الدول الأوروبية. بالإضافة إلى هذا اتبعت الدولة العثمانية عددا من النماذج القانونية التي وضعت على غرار نصوص قانونية أوروبية، مثل القانون التجاري لعام ١٨٥٠، وقانون العقوبات لعام ١٨٥١، وقانون الإجراءات لعام ١٨٨٠. بالإضافة إلى ذلك نص أول دستور عثماني، الذي وضع عام ١٨٧٦، على أوجه متعددة للمبادئ الحديثة كالمساواة أمام القانون وعدم التمييز على أساس ديني، وكان يجري تعزيز هذه المبادئ من خلال تعديلات دستورية لاحقة خلال الحقبة المتبقية للدولة العثمانية، ثم تم ترسيخها أكثر في ظل الحكم الجمهوري بعد عام ١٩٢٦.

كما عدل النظام التعليمي على خطى موازية، ففي المجتمع العثماني التقليدي كانت المدارس الإسلامية التقليدية تحتكر التعليم، وكان خريجو هذه المدارس يحصلون على المناصب الرفيعة ليس فقط بين صفوة العلماء بل أيضا بين الصفوة العسكرية والبيروقراطية كذلك. على أن عددا متزايدا من المدارس العلمانية وخريجيها بدأوا في تحدي هيمنة هذا النظام والعلماء الذين تحكموا فيه. كما أدى التعقيد الشديد والتخصص الدقيق للقانون إلى إقامة عدد من مؤسسات التعليم القانوني خارج النظام التقليدي.[٣٠] ومن ناحية أخرى سعى العثمانيون أيضا لإصلاح نظام التعليم التقليدي نفسه، وقاموا عام ١٩١٤ بفتح معهد ديني حديث سمي "مدرسة دار الخلافة العليا".

امتدت الإصلاحات القانونية إلى إنشاء محاكم متخصصة، كالمحاكم التجارية في عام ١٨٦٤، واتباعا للنموذج الأوروبي، تم إدخال محاكم جديدة

تتكون للمرة الأولى من هيئة مستشارين، كما تم إنشاء محكمة استئناف خلال تلك الفترة. أنشئت وزارة للعدل عام ١٨٦٨ لتكون السلطة الوحيدة في مجال إدارة العدالة، ورغم أن الهدف كان توحيد ومركزة إدارة القانون تحت سلطة هذه الوزارة فإن النتيجة الواقعية كانت تكاثر أعداد وأنواع المحاكم في الدولة العثمانية. نتيجة لهذا، أصبحت هناك محاكم شرعية إسلامية ومحاكم لغير المسلمين (*cemaat mahkemerleri*) ومحاكم متخصصة و"المحاكم النظامية" (*nizamiye mahkemeleri*)، بالإضافة للمحاكم القنصلية التي تديرها السلطات الأجنبية حسب معاهدات الامتيازات الأجنبية. بُذلت بعض الجهود لتوحيد أنظمة تلك المحاكم، مثل إغلاق محاكم القنصليات الأجنبية، التي كان ينظر إليها على أنها تجاوز واعتداء على السيادة العثمانية، وإلغاء المحاكم المنفصلة لغير المسلمين ووضع جميع شؤون الأحوال الشخصية تحت الاختصاص القضائي لنظام المحكمة الشرعية. لكن هذه الإجراءات واجهت مقاومة شديدة من الداخل والخارج.[٣١]

بدأ الجدل حول دور العلمانية في الإمبراطورية العثمانية بعد إصدار أول دستور عام ١٨٧٦، وقد حاول الرائد الفكري لجماعة "تركيا الفتاة"، "ضياء غوكالب"، وضع نموذج علماني للإمبراطورية العثمانية يقوم على منظور يمزج أفضل ما في التراث الإسلامي والتركي مع الحداثة الغربية. بوصفه عالم اجتماع فقد سعى لمزج علم الاجتماع الغربي مع الفقه الإسلامي ليكونا علما جديدا سماه "علم الأصول الاجتماعية للقانون" (içtimaî usul–ü fikýh) يتعاون فيه علماء الاجتماع مع علماء الفقه لتحديث الشريعة.[٣٢] لكن الصدر الأعظم، سعيد حليم باشا، وهو مفكر اجتماعي ودارس للعلوم السياسية، عارض فكر "ضياء غوكالب" الانتقائي ودعا لتحديث الفقه باستخدام آلياته الداخلية مثلما فعل "جودت باشا" من قبل. كما دعا "إسماعيل حقي"، أحد العلماء المحدثين الآخرين، لتحديث أصول الفقه عن طريق الإحياء الداخلي.[٣٣]

تعددت تفسيرات تلك التطورات التي جرت في العقود الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية، فمن قائل إن هذه التطورات أفضت لنظام قانوني وقضائي مفكك فشل في تلبية احتياجات المجتمع العثماني، إلى من انتقد استعارة القوانين والهياكل القانونية الأوروبية بالجملة حيث إنها لم تحقق

النتائج المتوقعة لأنها لم تأخذ التركيبة الثقافية للمجتمع العثماني في الحسبان. كما يشير أصحاب وجهة النظر هذه إلى أن دمج المعايير القانونية الغربية عن طريق ترقيعها في نسيج النظام العثماني السابق أدى إلى تدمير الوحدة القانونية لذلك النظام، وترتب على ذلك زيادة اعتماده على القانون الغربي مما "مهد الطريق للقبول به بجملته في المستقبل".[٣٤] من جانب آخر يطرح الرأي المخالف أنه على الرغم من أن تلك الإصلاحات العثمانية لم تتشكل في هيئة نظام قانوني موحد ومتماسك فإنها تعد منهجا تطوريا تدريجيا بالأساس للإصلاح القانوني ومحاولة لتفعيل الشريعة والنظام القانوني العثماني من خلال التأليف بين الثقافتين والنظامين القانونيين الإسلامي والغربي. ولربما كانت التحركات التي جرت في أواخر الدولة العثمانية نحو الحكم الدستوري والتعددية متأثرة بشدة بنماذج الدول الأوروبية ومطالبها، لكنها كانت لا تزال تستند إلى المبادئ الإسلامية. يجادل بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع الأتراك المعاصرين أن تلك الجهود كانت ستتمخض عن نظام قانوني حديث ذي صيغة إسلامية خالصة، لكن تلك العملية – على حد قولهم – أجهضت بشكل مباغت بسبب التحول الثوري نحو القانون العلماني الغربي والثقافة المتأثرة بالغرب الذي قام به أتباع "تركيا الفتاة".[٣٥]

يبدو لي أن هناك بعض الصحة في كلا الموقفين، لكن الأهم من وجهة نظري هنا أن هذه المناقشات تجرى على أساس تحليلات وتقييمات مشابهة لتلك التي أحاول تقديمها في هذا الكتاب.

العلمانية الجمهورية الأتاتوركية

كان انتصار جيش "مصطفى كمال أتاتورك" في أغسطس عام ١٩٢٢ نهاية حرب التحرير التركية وميلاد الجمهورية. بدأت الجمهورية الجديدة بقيادة "أتاتورك" في عمل سلسلة من الإصلاحات السريعة والجذرية بهدف تحويل تركيا لدولة "علمانية حديثة". سعى الأتاتوركيون، اتباعا للنموذج العلماني الفرنسي (laicite) (laiklik بالتركية) – أي الفصل الكامل بين الكنيسة والدولة – إلى حصر دور الدين في المعتقد الشخصي بعيدا عن المجال العام على نحو صارم. نفذت هذه الأيديولوجية من خلال مجموعة من القوانين والسياسات بين عامي ١٩٢٢ و١٩٣٥، كما تم إعلان الكثير من

الإصلاحات الكبرى مثل إلغاء الخلافة وإغلاق المدارس الإسلامية التقليدية وإلغاء المحاكم الدينية عام ١٩٢٤. خلال السنة التالية قام النظام بإلغاء الطرق الصوفية، ومنع ارتداء غطاء الرأس العثماني للرجال (الطربوش)، ومنع النساء عن ارتداء الحجاب، وجعل التقويم الميلادي التقويم الرسمي الوحيد للبلاد، وأقر قانون مدني جديد في عام ١٩٢٦ بني على النموذج السويسري، ومن ثم قطعت أية علاقة مع الشريعة، كما تم إدخال قوانين خاصة بالزواج والطلاق المدنيين. ثم أعلن رسميا في عام ١٩٢٨ أن الدولة أصبحت "علمانية"، وتم التخلي عن الإسلام كدين رسمي للدولة، واتخذت حروف أبجدية تركية جديدة تعتمد على الحروف اللاتينية، وفي عام ١٩٣٥، أصبح يوم الأحد هو يوم العطلة الرسمية.(٣٦)

غير أن الصيغة الأتاتوركية للعلمانية كان القصد منها تمكين الدولة من السيطرة على الدين وليس إزاحته من المجال العام فحسب، وكانت إحدى الخطوات الهامة في هذا الاتجاه هي السيطرة على علماء الدين والطرق الصوفية. جرى هذا من خلال تدابير عديدة مثل "قانون توحيد التعليم" الذي أغلق جميع المدارس الإسلامية التقليدية ووضع التعليم كله في يد وزارة التعليم، كما منع ارتداء الملابس التقليدية للعلماء (بما في ذلك العمامة والطربوش)، ولم يعد مسموحا باستخدام ألقاب مثل "عالم" أو "شيخ" التي ترمز إلى سلطة دينية إسلامية، وقد استهدف اتخاذ حروف الأبجدية اللاتينية ومنع تدريس العربية والفارسية في عام ١٩٢٨ قطع الروابط الثقافية والفكرية مع كل من الماضي العثماني والعالم الإسلامي المعاصر.(٣٧)

كان معنى هذه التدابير أن العلماء لم يعد لهم دور يذكر في المجتمع، فقد كانت المعرفة التي تخصصوا فيها تمثل أثرا من الماضي وعقبة في طريق جهود الدولة في مجال تحديث المجتمع التركي. كانت فرص التعيين المتاحة أمامهم باستخدام مؤهلاتهم ومعرفتهم التقليدية محصورة في المساجد والمؤسسات الدينية الأخرى، وحيث إن تلك المؤسسات كانت تسيطر عليها الدولة وتدعمها ماديا فإن استقلال العلماء أصبح مقيدا بشكل كبير، واستبدلت طبقة المثقفين القديمة بطبقة من المثقفين الجدد الذين سعوا إلى قطع كل الروابط مع الماضي وخلق أمة ذات ثقافة علمانية جديدة. على سبيل المثال، اتساقا مع هذا التوجه، قام معهد الدراسات التاريخية التركية بتفسير التاريخ التركي، كما قام معهد اللغة التركية بإعادة صياغة اللغة التركية.(٣٨)

لقد فرضت الإصلاحات الأتاتوركية من أعلى بواسطة الدولة دون أن يصاحبها إلا النذر اليسير من التبريرات أو النقاش العام.[٣٩] إلا أنه من الجدير بالذكر هنا أن تلك الإصلاحات لم تكن ذات دوافع إلحادية أو معادية للإسلام، بل إن "مصطفى كمال أتاتورك" دائما ما أكد على انتمائه للإسلام، وقال في عام ١٩٢٣: "إن ديننا هو أكثر الأديان عقلانية والأقرب إلى الفطرة بين كل الأديان، ولهذا السبب كان آخرها، فمن أجل أن يكون الدين دين الفطرة يجب أن يتماشى مع العقل والعلم والتكنولوجيا والمنطق، وديننا يتفق تماما وكل هذا".[٤٠]

لكن حافز "أتاتورك" لعلمنة الدولة كان بدوافع براغماتية والرغبة في محو ملامح الدولة العثمانية، بما في ذلك تطبيق الشريعة الذي اتخذته القوى الأوروبية حجة للتدخل في الشؤون الداخلية لتركيا، وكان يرى أن محو كل آثار الماضي خطوة أساسية من أجل استقلال تركيا عن السيطرة والتدخل الأجنبيين، كما رأى أن إصلاحاته تحمي الإسلام، فهي تفصل الدين النقي عن السياسة "القذرة" بالضرورة. أحس "أتاتورك" ومريدوه أن المعايير والمؤسسات الحديثة تحتاج للتضحية ببعض مظاهر المفهوم التقليدي للدين، وهذا هو السبيل الوحيد للمسلمين كي يعيشوا بكرامة في العالم الحديث.

وانطلاقا من اقتناعه بأن تحديث وتغريب تركيا هو لمصلحة البلاد، كان هدف "أتاتورك" هو توعية أفراد الشعب وقيادتهم – أو إجبارهم إن اقتضى الأمر – إلى دولة علمانية حديثة. كانت كاريزما "أتاتورك" ومكانته بصفته "المخلص" و"الأب" للأمة بعد انتصاره في حرب التحرير، يستخدمان لترويج التصورات الشعبية له على أنه معصوم من الخطأ محسن محب للخير وصلب وشديد، وأي تساؤل أو انتقاد أو اعتراض على الإصلاحات الأتاتوركية كان – وما زال في أغلب الأحيان – يعد خيانة للبلد، وأي إجراء أو سياسة رأتها الدولة كإحدى سمات الحضارة الحديثة كان يجب اتباعها في تركيا بأسرع وقت ممكن. لم يحدث إلا نادرا أن اعتبر أن الأمر يستلزم المزيد من التشاور أو التبرير أو حتى اعتبار القيام بذلك محبذاً، فقد كانت مؤسسات الدولة تطبق تلك السياسات أولا ثم كان من المفترض أن يقوم المثقفون والصحفيون بوضع الأساس المنطقي لتلك السياسات بأثر رجعي، فالخوف من أن تعرقل أية معارضة سياسية أو أفكار نقدية تلك الإصلاحات الجديدة كان يعني أن أي شخص يختلف مع تلك الإصلاحات أو يشكك فيها

يجب أن يصمت أو ينفى أيا كانت خلفيته الأيديولوجية أو وجهة نظره.

كانت أكثر القضايا التي واجهت الجمهورية إثارة للجدل هي إلغاء الخلافة، فبرغم أن المجلس الوطني التركي الكبير قد ألغى السلطنة عام ١٩٢٢، فإنه قام بالحفاظ على منصب الخلافة في أول الأمر وقام بتعيين أحد أفراد آل عثمان خليفة جديد. وأيد الكثير من الناس، بما في ذلك قوميون أتراك بارزون مثل "ضياء غوكالب"، الفصل بين السلطنة والخلافة، وأيدوا وجود خليفة ليس له أي دور في السياسة الوطنية. عوضا عن ذلك نُظر إلى الخليفة الجديد على أنه القائد الروحي للأمة الإسلامية في أرجاء العالم، أي المقابل الإسلامي لبابا الفاتيكان، وقد طرح مؤيدو هذا النهج أن من شأنه أن يقوي الخلافة عن طريق بسط سلطتها عالميا كأساس لعهد جديد من الوحدة الإسلامية، في حين تستفيد الدولة التركية من كونها حامية الخلافة.(٤١)

بينما رأى البعض الآخر، ومنهم "أتاتورك" نفسه، أن استمرار الخلافة مجرد أثر تاريخي من الماضي، وأنه يهدد السيادة القومية للجمهورية المؤسسة حديثا.(٤٢) كما عارض هؤلاء رؤية الخلافة كقيادة دينية عالمية بصفتها إعادة ابتكار مستحيلة لمنصب الخلافة ومفهومها، فمن وجهة نظر هؤلاء لم تكن الخلافة مؤسسة إسلامية حقيقية، بل مجرد "ديكور" للحكومة السلطانية السابقة، ولم يقبلوا بإعادة تعريف الخلافة في ثوبها الإسلامي ولم يروا ذلك أمرا مرغوبا فيه، بل رأوا أن ذلك حلم بلا معنى لا تستطيع الجمهورية تحمل أعبائه.(٤٣)

ومن الجدير بالذكر في سياقنا الحالي أن الذين سعوا لإلغاء الخلافة برروا وجهة نظرهم من خلال طروح دينية علاوة على الأسباب السياسية، فقد قام "سيد بك"، وزير العدل، بنشر كتيبات والتحدث في المجلس الوطني بأن لا القرآن ولا السنة يحتويان على أية تفاصيل عن الخلافة مما يثبت أن منصب الخلافة ليس مؤسسة دينية بل دنيوية وسياسية، فالقرآن، كما أشار "سيد بك"، يحتوي على موضعين فقط فيما يتعلق بنظام الحكم السليم: الشورى وإطاعة أولي الأمر، أي أن الإسلام لم يطرح شكلاً محدداً للحكومة، وأن أية حكومة تطبق هذين المبدأين تعد حكومة مشروعة. لذا فالأمر ليس أنه لا يوجد مانع في الشريعة ضد الحكومة البرلمانية فحسب، بل إنها الشكل الوحيد للحكومة في العصر الحديث الذي يستطيع تحقيق

المتطلبات الإسلامية على نحو مشروع، إذ بها يتحقق الشورى وحكم القانون. من وجهة نظر "سيد بك" فإن "الولاية العامة" للخليفة كانت تعني المسؤولية عن الشؤون العامة التي كانت تبنى على عقد وكالة يكون فيه الخليفة وكيلا عن الأمة ويستمد سلطته مباشرة من إرادتها واختيارها، ومن وجهة نظره فإن أية خلافة لا تقوم على أساس الاختيار الحر للأمة الإسلامية كلها هي خلافة باطلة شرعا. من ثم استنتج "سيد بك" أنه لم يأت على الأمة خليفة شرعي منذ موت علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين، إذ منذ ذلك الحين والخلافة تؤخذ بالقوة وليس بالإرادة الحرة للأمة.(٤٤)

صاحب الجدل حول إلغاء الخلافة مجادلات أخرى حول إلغاء الشريعة والأوقاف الدينية والحاجة لإصلاح نظام التعليم عن طريق إخضاع المدارس الإسلامية التقليدية لوزارة التعليم، ورغم أن تلك المقترحات أقرها المجلس الوطني التركي الكبير فإن بعض أعضائه أعربوا عن قلقهم الشديد حيال المحاولات لجعل الدين أمرا يخص "الحياة الآخرة" وحسب، وقالوا إن الدين لن يبرح أن يؤثر في السياسة، كما ذهب بعض الأعضاء لأبعد من ذلك مجادلين بأن الإسلام يختلف عن المسيحية ولا يمكن فصله عن أمور الدنيا كما هو حال الدين في الأمم الأوروبية.(٤٥)

ومما لا شك فيه أن تلك السجالات البرلمانية المبكرة ساهمت في إضفاء الشرعية على الإصلاحات الأتاتوركية في بادئ الأمر، لكن ما إن بدأ تنفيذ تلك الإصلاحات حتى اعتبرتها الحكومة غير قابلة للتشكيك مطلقا، وأصبح انتقاد "أتاتورك" أو المبادئ الستة للأتاتوركية (الجمهورية، والقومية، والشعبوية، والدولتية، والعلمانية، والثورية) جرما، باعتبارها الأساسيات الثابتة والأبدية للنظام الجديد. كان على جميع المثقفين الانتماء العلني للأيديولوجية الرسمية للدولة كما عبرت عنها هذه المبادئ الستة، وهي المبادئ التي شكلت أيضا نواة المنهج المقرر على المدارس وكل الكليات والأقسام بالجامعات بغض النظر عن تخصصها الدراسي، وكان لزاما على الطلبة دراسة تلك المواد الدراسية مرة بعد الأخرى حتى يتشربوا مبادئ "أتاتورك" ويصونوا إرثه الثوري، ويجب أن يبدأ أي نقاش حول العلمانية (laicism) بالتأكيد على الالتزام بمبادئ "أتاتورك" وأنها أفضل نموذج يصلح لتركيا وأنه لا يمكن التشكيك بها أو تغييرها، وبناء على كل هذه

الضوابط والحدود والقيود القانونية، أصبح أي نقاش شعبي حر حول قضية العلمانية ومشكلاتها في تركيا أمرا بالغ الصعوبة. لذا فالآراء المعبرة عن عدم الرضا بالوضع الحالي لم يتم الالتفات لها. الواضح أن الأغلبية الساحقة للشعب التركي تؤيد نظام الحكم العلماني للدولة، والانتقادات العامة موجهة ضد ممارسات الدولة السلطوية والقمعية بوصفها انتهاكات لحقوق الإنسان ليس لها مثيل في الدول الديمقراطية المعاصرة، ولا تستهدف النظام العلماني نفسه، وقد أعرب بعض المؤرخين الأتراك عن انبهارهم بعمق وتنوع المناقشات الدينية والسياسية التي دارت في نهاية الحقبة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وأبدوا استياءهم من سطحية الخطاب خلال القرن العشرين وحتى يومنا هذا.[٤٦]

وكختام لهذا الجزء ومقدمة لما بعده، من المفيد رسم خطوط عريضة لأهم التطورات السياسية خلال الحقبة الجمهورية إلى الآن بإيجاز. شهدت الحرب العالمية الأولى انهيار الإمبراطورية العثمانية وتقليصا بالغا لأراضيها، وسرعان ما قاد "مصطفى كمال أتاتورك" ثورة ناجحة ضد بقايا الحكومة العثمانية القديمة، وفي عام ١٩٢٢ تأسست جمهورية جديدة تبنت العديد من الإصلاحات السريعة بهدف تحويل الحياة السياسية والاجتماعية في تركيا من خلال علمنة البلاد وتغريبها، وكذلك عن طريق تقليص دور الدين والمؤسسات الدينية والسيطرة عليه. وقد حكم حزب "أتاتورك"، حزب الشعب الجمهوري، تركيا إلى أن بدأ نظام التعدد الحزبي في منتصف القرن العشرين، وقد وقع عدد من الانقلابات أو الحركات العسكرية في الأعوام ١٩٦٠ و١٩٧١ و١٩٨٠ و١٩٩٧، أثارها في أغلب الأحيان ما اعتبره الجيش تهديدا لطبيعة الدولة العلمانية. أدت تلك الحركات العسكرية إلى نوع من الأسلوب السلطوي للديمقراطية في تركيا، وتم قمع أية أصوات تعبر عن الاستياء، وبخاصة تلك التي تصدر بسبب اختلاف ديني أو عرقي مع النظام. لكن الأحداث الجديدة، مثل انتخاب حزب العدالة والتنمية ذي الاتجاه الإسلامي، وقرار تركيا السعي للحصول على العضوية الكاملة في الاتحاد الأوروبي، ربما تشير إلى تحسن مستوى الحكم الديمقراطي وحماية حقوق الإنسان لجميع قطاعات المجتمع التركي. لكن لا يزال علينا أن نرى ما إذا كان هذا الاتجاه الإيجابي سيستمر أم لا.

إشكاليات تطبيق العلمانية

لا يتسع هذا الكتاب لتقديم مناقشة أوسع للتجربة التركية منذ التحول للعلمانية الجمهورية في عشرينيات القرن العشرين، وبدلا عن ذلك سأقوم بمناقشة السؤال التالي: هل نجحت السلطوية الجمهورية الأتاتوركية في تحقيق أغراضها المعلنة؟ وبأي ثمن؟

ربما تساعد القضايا المحددة التي يتناولها هذا الجزء في توضيح إشكاليات الموازنة بين فصل الإسلام عن الدولة من جهة والاعتراف بدور الإسلام في السياسة وتنظيمه من جهة أخرى، فالنقطة الأساسية في هذا العرض هو أن السلطوية الجمهورية الأتاتوركية قد سعت إلى قمع دور الإسلام والسيطرة عليه بدلا عن تنظيمه وتكييفه في إطار ديمقراطي دستوري، كما أشرنا سابقا في الفصل الثالث. بيد أنه يجدر الانتباه إلى أن تصور الدولة التركية في الحاجة لقمع دور الدين في الحياة العامة والسيطرة عليه يقوم هو ذاته على الإقرار بالتأثير القوي للدين، وإن لم يكن على النحو الإيجابي الذي أقترحه. وكما سأوضح لاحقا فإن الأحزاب السياسية التركية العلمانية وكذلك الدولة لا يزال عليها قبول حقيقة الدور السياسي للإسلام والتعامل معه، ورغم أنه قد تم إزالة أي إشارة إلى الإسلام على أنه دين الدولة في عام ١٩٢٨ وأعيد التأكيد على مفهوم الجمهورية العلمانية في دستور عام ١٩٣٧، فإن الحزب الواحد الحاكم (حزب الشعب الجمهوري) اضطر أن يواجه الإسلام كواقع سياسي عندما أعيدت التعددية الحزبية عام ١٩٤٦. وقام حزب الشعب الجمهوري بمراجعة سياسته المتشددة في استخفافها بدور وتأثير الإسلام عندما أدرك قادة الحزب أن منافسهم الصاعد، الحزب الديمقراطي، يجذب المحافظين دينيا، كما شعر بعض أعضاء حزب الشعب الجمهوري أن الإصلاحات العلمانية ذهبت أبعد مما ينبغي وأفرزت فراغا أخلاقيا وسلوكيا في تنشئة الأجيال الجديدة.[٤٧] كرد فعل لهذا أعاد الحزب الشعبي الجمهوري إدخال التربية الدينية كمادة اختيارية في المدارس، وافتتح مدارس لتدريب الأئمة والوعاظ، وقام بتأسيس كلية "علوم الدين" في جامعة أنقرة. في الوقت ذاته أضاف الحزب المادة ١٦٣ للقانون الجنائي والتي تعاقب "الدعاية الدينية ضد الدولة العلمانية".[٤٨] ومن جانبه أكد الحزب الديمقراطي على التزامه بالعلمانية واعتبارها القاعدة

الأساسية للدولة، وسعى في الوقت نفسه لكسب الدعم السياسي من الجماعات الإسلامية مثل "جماعة النور" (Nur Cemaati) التي يقودها "بديع الزمان سعيد نورسي". لكن الانقلاب العسكري الذي وقع عام ١٩٦٠ وضع نهاية لهذا التحالف، وذلك على ما يبدو بسبب مخاوف جنرالات الجيش من أن "سعيد نورسي" يسعى لتأسيس حكومة دينية (ثيوقراطية) في تركيا.(٤٩) لذا ربما كان من الملائم أن نتعرف على الدور السياسي للجيش في تشجيع ودعم رؤية للدولة العلمانية تستبعد أي احتمال لوجود سياسة تقوم على الإسلام في البلاد.

دور الجيش

ربما كانت القوات المسلحة التركية الداعم الأقوى للعلمانية الأتاتوركية والفارض الأول لمبادئها، ولا يرجع ذلك لأن الأتاتوركيين حصلوا على السلطة من خلال الجيش فحسب، بل أيضا لأن حزبهم، حزب الشعب الجمهوري، الذي سيطر على السياسة التركية حتى نهاية حكم الحزب الواحد في خمسينيات القرن الماضي استخدم الجيش كوسيلة لفرض أيديولوجياته الخاصة بالتحديث والتغريب والعلمنة. كما بدأ الحزب باستخدام الخدمة العسكرية الإجبارية كوسيلة لتلقين الأيديولوجية الأتاتوركية للشباب في شتى أرجاء البلاد، والذين كان أغلبهم يترك قريته للمرة الأولى.(٥٠) كان كل من المجندين والمعينين بالجيش يتلقون تدريبا أيديولوجيا في التاريخ والحكم والدين بالإضافة إلى التعليم في مجالات الجغرافيا والرياضيات والزراعة. كما شارك الجيش في مشاريع "التضامن القروي" مستخدما الجنود كأيد عاملة لبناء المدارس والمساجد وحفر القنوات وتلبية الاحتياجات الزراعية للقرويين، وبعد انتهاء العمل كان القائد العسكري يهدي إلى القرية علما وتمثالا لأتاتورك رمزا للعلاقة المتينة بين أهل القرية والنظام العصري من خلال الجيش.(٥١)

شكل هذا الاستخدام للجيش في خدمة أهداف الحكومة الأتاتوركية الأيديولوجية والسياسية رؤية الجيش التركي لنفسه على أنه بالأساس حامي الدولة من أية تهديدات داخلية متصورة، كالإسلام السياسي أو الطائفية أو القومية الكردية، أكثر من كونه قوة الدفاع الوطني ضد أي عدوان خارجي.(٥٢) انعكس هذا التسييس للقوات المسلحة من خلال مجموعة من

الانقلابات العسكرية الفعلية أو الملوح بها التي أخرت التطور الدستوري للبلاد، كان أولها في عام ١٩٦٠، بعد سنوات قليلة من تحول تركيا من نظام الحزب الواحد إلى ديمقراطية متعددة الأحزاب. وبموجب دستور ١٩٦١ الذي وضعه هذا النظام العسكري تم إنشاء مجلس الأمن القومي الذي كان من المفترض أن ينحصر دوره في تقديم توصيات للحكومة وتوفير الدعم والتنسيق في شؤون الأمن القومي، أما في الواقع فقد أمد مجلس الأمن القومي الجيش بمنبر يشارك من خلاله في سلطة الدولة مع السياسيين المدنيين. ومع كل انقلاب عسكري لاحق (عامي ١٩٧١ و١٩٨٠)، تزايدت قوة مجلس الأمن القومي ككيان سياسي وزادت استقلاليته وسيطرت عليه القوات المسلحة سيطرة تامة، ومع تأكيد وتعزيز دور مجلس الأمن القومي وضع دستور ١٩٨٢ قيودا شديدة على الحوار العام حول بعض القضايا السياسية والاجتماعية وذلك باسم حماية الأمن القومي.[٥٣]

أبرزت أحداث ٢٨ فبراير ١٩٩٧ بشكل بالغ دور الجيش كـ"حارس" للعلمانية الأتاتوركية، عندما أجبر الجيش، من خلال مجلس الأمن القومي، حكومة رئيس الوزراء "نجم الدين أربكان" وحزب الرفاه الإسلامي على الاستقالة. جاء هذا التدخل من الجيش بناء على قانون صدر قبل ذلك بشهر يخول مجلس الأمن القومي أن ينتزع زمام الأمور من الحكومة البرلمانية في أوقات "الأزمات" التي عُرِّفت تعريفا واسعا لم يقصرها على أوقات الحروب والكوارث الطبيعية بل تضمن إشارات مبهمة وقابلة للتأويل عن الحركات الاجتماعية الداخلية.[٥٤] بالإضافة إلى فرضه تغيير الحكومة في أواخر فبراير ١٩٩٧، طالب مجلس الأمن القومي باتخاذ تدابير أشد ضد الحركات الإسلامية وسيطرة أقوى على المؤسسات الخيرية الدينية والمدارس الدينية. كان هذا التدخل من الجيش الذي وقع في ٢٨ فبراير موضع تأييد كبير من الإعلام والجمهور التركي الذين وجهوا اللوم لحزب الرفاه على إثارته هذا الانقلاب، وهو ما يوضح أن الطبقات الحضرية العصرية في تركيا تنظر للجيش على أنه حارس العلمانية ضد تهديد الأصولية الإسلامية.

ومما يدعو للاستغراب ألا تأتي الضغوط المضادة لتدخل الجيش في سياسات الدولة الديمقراطية من النخبة العلمانية التركية ذات الميول الغربية كما قد يتوقع المرء، بل جاءت القيود على مجلس الأمن القومي كجزء من

إصلاحات دستورية تجريها الدولة التركية لتسهيل انضمامها لعضوية الاتحاد الأوروبي، كما هو مشار إليه في الجزء الأخير من هذا الفصل، وإنه لمن السابق للأوان أن يخمن المرء بدقة كيف سيكون رد فعل قادة الجيش حيال تلك القيود على سلطتهم، لا سيما إذا واجههم ما يعتبرونه تهديدا للوضع العلماني القائم. لكن من الواضح أيضا أن العلمانية راسخة رسوخا شديدا في تركيا حتى أنها لا تحتاج للاعتماد على حماية الجيش. في ما يخص غرض هذا الكتاب فإن تناقض العلمانية السلطوية في تركيا يتمثل في أن الدور السياسي للجيش قد قوض العلمانية في البلاد بدلا من حمايتها أو تشجيعها، كما أن النظرة الشعبية للجيش كحارس للعلمانية يضعف شرعية علمانية الدولة ويناقض تأسيسه على مبادئ الحكم الديمقراطي الدستوري.

سيطرة الدولة على الدين والتعليم الديني

اتبعت الجمهورية، في سعيها لدعم سياسة إحكام قبضتها على الدين، الكثير من ممارسات الدولة العثمانية بشأن الاعتراف بالمؤسسات والممارسات الدينية – المسلمة وغير المسلمة – ودعمها والتحكم فيها، وتلزم بطاقات الهوية القومية التي تصدرها الحكومة اليوم كل مواطن بتحديد انتمائه دينيا إلى إحدى الجماعات الدينية الأربع المعترف بها رسميا وفقا لاتفاقية "لوزان" لعام ١٩٢٣، وهي: المسلمون والمسيحيون الأرمن الأرثوذكس والمسيحيون الأرثوذكس الشرقيون واليهود. تجدر الإشارة هنا إلى أنه يبدو أن السعي للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي سيفرض تغييرات في هذه السياسة، فالتقرير الثالث لـ"اللجنة الأوروبية لمناهضة العنصرية والتعصب" الخاص بتركيا "التقرير الثالث عن تركيا"، الذي أقر في ٢٥ يونيو ٢٠٠٤، أوصى الحكومة التركية بإلغاء بند الانتماء الديني من بطاقات الهوية مع ضمان حقوق الأقليات الدينية وفقا لمعاهدة "لوزان".

أغلبية المسلمين في تركيا من السنة، وإن كان هناك عدد صغير من الشيعة وأقلية كبيرة من العلويين الذين تتفاوت تقديرات عددهم ما بين ٥ ملايين و١٢ مليونا. نشير إلى هذا التفاوت الكبير هنا لأنه يبرز الحساسية السياسية والتناقضات في المواقف الرسمية والشعبية تجاه الدين في تركيا، فالحكومة لا تتعامل مع العلويين على أنهم طائفة دينية مختلفة رغم أن هذا هو رأي غالبية السنة، ورغم وجود جماعات دينية أخرى في تركيا، مثل

بعض الملل المسيحية المختلفة، والبهائية واليزيدية، فإنها غير معترف بها رسميا، ويصنف الأفراد المنتمون لهذه الجماعات على أنهم "مسلمون" على بطاقات الهوية الخاصة بهم. كما يحظر القانون التركي الطرق الصوفية والخانقاوات الصوفية، وإن كان هذا الحظر لا يطبق بصرامة وما زال الكثير من الطرق الصوفية ناشطا ومنتشرا. بالإضافة إلى ذلك فالحكومة وحدها هي التي لها حق تحديد أماكن العبادة، ولا تتم الطقوس الدينية إلا في هذه الأماكن المحددة فحسب، وقد أنشأت المادة ١٣٦ من الدستور "مصلحة الشؤون الدينية" ونصت على أن مهمتها بوجه عام "ممارسة واجباتها المنصوص عليها في قانونها الخاص، بما يتفق مع مبادئ العلمانية وبمنأى عن أية آراء أو أفكار سياسية، والسعي لتحقيق التضامن والتكامل القومي". هذه المصلحة مسؤولة عن تنظيم وإدارة المساجد المسجلة التي يقدر عددها بـــ ٧٥,٠٠٠ مسجد وأئمتها الذين يعتبرون موظفين في الدولة. غالبا ما تعكس سياسات وأنشطة المصلحة المذاهب السنية، ولا تخصص أي دعم لمساعدة المساجد العلوية والشيعية وأئمتها، ولكن يحق لهذه الطوائف بشكل عام جمع التبرعات الخاصة بها من الأموال الخاصة. كما تقوم مصلحة حكومية أخرى هي المديرية العامة للجمعيات (*Vakiflar Genel Mudurlugu*) بتنظيم المؤسسات الخيرية الإسلامية بالإضافة لبعض الأنشطة الخاصة بغير المسلمين والكنائس والمعابد اليهودية والأملاك الدينية،(٥٥) وتعد هاتان الهيئتان الوسيلتين الأساسيتين لسيطرة الدولة التركية على الحياة الدينية للمسلمين في شتى أنحاء البلاد.

يكمن أحد أوجه التوتر الأخرى المتأصلة في النظرة الأتاتوركية للعلمانية في مجال التربية الدينية والتوجيه الديني، فقد سيطرت الدولة الأتاتوركية على التعليم الديني في البلاد بالكامل منذ البداية بأن وضعته تحت سلطة وزارة التعليم، وسحبت الدولة التعليم الديني من أيدي العلماء كي تطبق نظام التعليم الوطني المركزي الحديث كوسيلة لخلق أمة جديدة ذات هوية علمانية ونظام أخلاقي علماني.(٥٦) خلال فترة الحزب الواحد، التي حكم فيها حزب الشعب الجمهوري، لم تسمح الدولة إلا بفرص ضئيلة جدا للتعليم الديني. لكن مع صعود ديمقراطية التعددية الحزبية عام ١٩٥٠ أنشأ النظام الجديد مدارس للأئمة والدعاة، ثم في سبعينيات القرن الماضي أطلق على تلك المدارس اسم "المدارس الثانوية للأئمة والدعاة"، وأعيد

تشكيل هذه المدارس بحيث يتمكن خريجوها من الالتحاق بالجامعات أسوة بخريجي المدارس الثانوية العلمانية. ازداد عدد هذه المدارس وأخذ الإقبال عليها في الازدياد المستمر خلال السبعينيات في ظل الحكومات الائتلافية التي شارك فيها حزب "الإنقاذ الوطني" الإسلامي، وقد استمر عدد هذه المدارس في النمو ببطء بعد الانقلاب العسكري في الثمانينيات، لكن اهتمام الإسلاميين الأتراك بهذه المدارس أثار شكوك العلمانيين.

أدى تدخل الجيش عام ١٩٩٧ إلى إصلاح نظام التعليم وجعل إقبال الطلبة على المدارس الثانوية للأئمة والدعاة أقل كثيرا عن ذي قبل. بموجب قانون سُنَّ عام ١٩٩٧، أصبح لزاما على جميع الطلبة قضاء ثماني سنوات من التعليم العلماني تشتمل على دراسة إلزامية لـ"الثقافة الدينية والتربية الأخلاقية" تحت إشراف الدولة وسيطرتها في المدارس الابتدائية والثانوية. كما يسمح هذا القانون بدراسة مناهج دينية أخرى بناء على موافقة الطالب أو على طلب من ولي الأمر بالنسبة للقصّر، ويخضع محتوى منهج الدراسة الدينية للسيطرة الصارمة من الدولة، وهو مبني على المذهب السني، ويتعرض للانتقاد من قبل الكثير من السنة الأتراك الذين يرونه غير كاف، وفي الوقت نفسه يعترض عليه المسلمون من غير السنة لتجاهله معتقداتهم الدينية. ويمكن للأفراد المنتمين للأقليات الدينية المعترف بها أن يعفوا من هذه الدراسات الإسلامية بناء على طلب منهم كما هو منصوص عليه في معاهدة "لوزان" لعام ١٩٢٣ التي شكلت أساس الحقبة الجمهورية. أما الأفراد المنتمون للأقليات الدينية غير المعترف بها فلا يعفون قانونيا لكن كثيرا ما يتم إعفاؤهم في الواقع.

بعد إكمال ثماني سنوات من التعليم الابتدائي والثانوي يمكن للطلبة الاستمرار في التعليم إما في مدرسة علمانية أو في إحدى مدارس الأئمة والدعاة. هذه المدارس صنفت كمدارس مهنية، وبينما يستطيع خريجوها الالتحاق بالجامعات إلا أن القانون الصادر عام ١٩٩٧ يقضي بأن يخصم آليا من درجاتهم في امتحان القبول بالجامعات إذا تقدموا للالتحاق ببرنامج دراسي منقطع الصلة بالدين. ورغم أن بعض أولياء الأمور ما زال يلحق أبناءه بمدارس الأئمة والدعاة من أجل تعليم ديني مكثف وليس بهدف أن يصبح ولدهم إماما أو مسؤولا دينيا، فإن عدم التكافؤ الذي يواجهه هؤلاء الطلبة في القبول بالتعليم الجامعي لا يشجع على الالتحاق بهذه المدارس.

من ناحية أخرى فإن المنح والإقامة المجانية التي تقدمها الكثير من مدارس الأئمة والدعاة تجعلها أكثر جذبا للطلبة الفقراء أو بنات العائلات المحافظة التي لا تريد إرسال بناتها لمدرسة علمانية.

يكثر الجدل في تركيا حول كل من مستقبل نظام مدارس الأئمة والدعاة وأيضا، بشكل أعم، حول المكان الملائم للتعليم الديني عامة، فيقول البعض إن الدور الرئيس لهذه المدارس هو تدريس الدين وليس تدريب رجال دين محترفين، وينادون بإلغاء الخصم من درجات امتحان القبول في الجامعة الذي يقلل من فرص هؤلاء الطلبة في الالتحاق بالجامعات. لكن محاولة حكومة "حزب العدالة والتنمية" في عام ٢٠٠٤ للوفاء بوعد قدمه الحزب في حملته الانتخابية بتعديل هذا القانون قوبلت بانتقاد شديد من أجهزة الإعلام والدوائر الأكاديمية، واستخدم رئيس الجمهورية حق النقض لوقفها. يؤيد العلمانيون بشكل عام سياسة حصر دور مدارس الأئمة والدعاة في تدريب رجال الدين، ويسمح هذا النهج للدولة بالسيطرة على التعليم الديني وكذلك فرص العمل المرتبطة به، لأن الحكومة تقوم بتدريب العاملين في المجال الديني كالأئمة ومدرسي الدين في مدارس تابعة للدولة، ثم تقوم بتعيين الخريجين في المساجد والمدارس حيث يعتبرون موظفين حكوميين يتلقون رواتبهم من الدولة العلمانية.[٥٧]

يوجد رأي ثالث يدعو لتقليل الهوة بين مدارس الأئمة والدعاة والمدارس العلمانية عن طريق تقديم فصول دراسية اختيارية للدراسة الدينية في المدارس الثانوية العادية. لكن يثير ذلك الكثير من القضايا، ليس فقط حول محتوى هذه الفصول، لكن حول خشية أن يتم الضغط على الطلبة لدراسة هذه الفصول "الاختيارية". بالإضافة لذلك يعرب المحافظون المتدينون عن قلقهم من أن إدخال فصول دينية في المدارس العلمانية سوف يقلل من الإقبال على مدارس الأئمة والدعاة بشكل كبير، بينما يخشى العلمانيون أن تحول تلك الفصول الدينية المدارس العلمانية إلى مدارس دعاة أخرى. وأخيرا يقترح البعض رأيا رابعا يقول إن الحكومة العلمانية لا يجوز لها أن تقدم التعليم الديني في أي موقع وأن التعليم الديني برمته يجب أن يوكل للقطاع الخاص. لكن البعض الآخر ينظر بريبة إلى خصخصة التعليم الديني بالكامل ويخشون أن يمنح ذلك الكثير من الحرية للمتطرفين الإسلاميين الذين قد يستغلون هذه الفرصة لترويج رؤيتهم وتجنيد الطلبة.

من غير الممكن أو الملائم هنا أن نحاول تقييم هذه المواقف أو أية مواقف أخرى من قضايا التعليم الديني، لكن غرضي ببساطة هو الإشارة لتنوع المواقف ووجهات النظر، وكيف تبين الآراء المعروضة التوترات الكامنة في المجتمع وفي العلاقة بين الدين والدولة. السؤال الجوهري هنا في ضوء الطرح المعروض في هذا الكتاب هو: كيف يمكن حماية إطار الحكم الدستوري وحقوق الإنسان وتعزيز وتشجيع "المنطق المدني" عند مواجهة الاختلافات الحتمية المتعلقة بالسياسة العامة ومحاولة تسويتها؟ وكما أكدت سابقا، فإن اهتمامي منصب على توفير وتأمين المجال لتسوية هذه الأمور من خلال "المنطق المدني"، حسب السياق الخاص بكل مجتمع، دون محاولة طرح حلول بعينها.

حظر الحجاب

أصبحت مسألة الحجاب أكبر تناقضات العلمانية السلطوية في تركيا وأكثر القضايا إثارة للجدل وأبعدها في الأثر الرمزي في تسعينيات القرن الماضي وأوائل هذا القرن، ومن غير الممكن أو الضروري لغرض هذه الدراسة أن نناقش هنا كل جوانب هذه القضية والتطورات المتصلة بها على الصعيدين التركي والأوروبي، لكني سأشير عوضا عن هذا لبعض المظاهر والمستجدات الأخيرة فيما يتعلق بالإشكالية التي تواجه الدولة العلمانية في تركيا، تحديدا كيف تتعامل مع الصوت المتنامي والنفوذ السياسي المتزايد للإسلاميين فيها دون اللجوء لتكتيكات قمعية لوقف هذه الحركة.

ترتدي غالبية النسوة اللاتي يغطين رؤوسهن في الأماكن العامة غطاء رأس تقليدي تستخدمه نساء الطبقات الدنيا والوسطى في المدن والمناطق الريفية منذ قيام الجمهورية دون اعتراض الحكومة أو إثارة الجدل العام. غير أن نوعا جديدا من غطاء الرأس مشابه لما ترتديه النساء في البلاد الإسلامية الأخرى منذ الثمانينيات أصبح مرتبطا بصعود الحركات الإسلامية في تركيا والبلاد الأخرى، وبخلاف غطاء الرأس التركي التقليدي يغطي هذا الحجاب عنق المرأة وكتفيها تماما. وبالطبع هناك الكثير من الأسباب التي من أجلها تختار النساء في تركيا أن يغطين رؤوسهن، منها: العادات والتقاليد القائمة على فكرة الاحتشام، الوازع الديني وربما أيضا اعتبار الحجاب رمزاً للانتماء السياسي. السؤال فيما يتعلق بغرض هذا الكتاب هو:

هل تستطيع الدولة أن تحل المعضلة التي يمثلها احترام مسائل الاختيار الشخصي والحرية الدينية المتعلقة بالحجاب وضبط الدور السياسي للدين في نفس الوقت؟ منذ بداية ثمانينيات القرن الماضي فُرض على الطلبة الالتزام باللوائح الحاكمة للملبس المفروضة على موظفي الدولة،[٥٨] ورغم أن هذه اللوائح تمنع النساء من ارتداء الجينز أو التنورات القصيرة في المدارس فإنها أصبحت عمليا تحريما لارتداء الحجاب، وقد أصبح ذلك جليا بإدخال تعديل عليها عام ١٩٨٥ يسمح بتوجيه اللوم، كنوع من العقاب، إلى أي طالب يرتدي "ملابس غير ملائمة للعصر".[٥٩] عندما قام حزب الوطن الأم الحاكم حينذاك بتعديل اللائحة للسماح للنساء اللاتي يغطين رؤوسهن لأسباب دينية بدخول الجامعات[٦٠] قام رئيس الجمهورية "كنعان أفرين"، قائد الانقلاب العسكري لعام ١٩٨٠، بالاعتراض على هذه المحاولة، وأحيلت القضية للمحكمة الدستورية التي قضت بعدم دستورية القانون المقترح.[٦١]

قررت المحكمة لاحقا دستورية قانون آخر أكثر عمومية يقر حرية الملبس في الجامعة،[٦٢] ولكن المحكمة استثنت من قرارها أغطية الرأس تحديدا بوصفها "رموزا دينية" لا يسمح بها في "المجال العام" بما في ذلك الجامعات. انتقد كثيرون هذا التفسير للقانون وتجاهلوا تطبيقه،[٦٣] وفي الواقع خفت القيود على الحجاب تدريجيا، وبقيت القضية خارج نطاق الجدل العام بشكل كبير حتى تدخل الجيش عام ١٩٩٧، حين استخدمت القضية كحجة ضد حزب الرفاه الإسلامي الذي طرد من السلطة. أثارت المحكمة الدستورية في نص قرارها بحظر حزب الرفاه كحزب سياسي في عام ١٩٨٩ قضية الحجاب، وإن كانت لا صلة لها بالموضوع، ونص القرار على أنه ينبغي حظره في الجامعات، ورغم أن المفروض ألا يكون لهذا الأمر أثر قانوني لأنه لا صلة له بالقضية التي تنظرها المحكمة، فإن السلطات استشهدت به لمنع الطالبات اللاتي يرتدين الحجاب من الالتحاق بالكليات أو حضور المحاضرات أو حتى دخول حرم الجامعات ومبانيها.[٦٤] حتى الأمهات والجدات اللاتي أردن حضور حفل تخرج أبنائهن منعن من دخول الحرم الجامعي إذا كن يرتدين الحجاب.[٦٥]

امتد حظر الحجاب بسرعة ليطال مواضع كثيرة أخرى، فقد منع مجلس التعليم العالي الحجاب في نزل الجامعات، كما منعت النساء اللاتي يرتدينه من دخول الممتلكات الخاصة بالجامعات حتى كزائرات. كذلك حظر

الحجاب في المدارس، بما في ذلك المدارس الثانوية الدينية (مدارس الأئمة والدعاة) التي تديرها الحكومة، واتسع الحظر ليشمل موظفات الحكومة بشكل عام رغم عمل الكثيرات منهن في نفس الوظيفة لعدة أعوام وهن يرتدين الحجاب دون أن يكون ذلك سببا للمشكلات من قبل، حتى أن امرأة ارتدت شعرا مستعارا لتغطية شعرها بدلا عن الحجاب وأخرى غطت رأسها لإصابتها بالصلع (نتيجة للعلاج الطبي من السرطان) تم فصلهما من وظيفتيهما وكانتا تعملان بالتدريس.[٦٦] في عام ١٩٩٩، انتخبت "مروة قواقجي" (Merve Kavakci) في البرلمان عن حزب الفضيلة الإسلامي، وحاولت حضور حفل أداء اليمين وهي ترتدي الحجاب، ولكنها أجبرت على مغادرة المكان قبل حلف اليمين بسبب احتجاج غاضب قاده حزب اليسار الديمقراطي (العلماني). ثم حرمت "قواقجي" لاحقا من مقعدها في البرلمان استنادا إلى أنها لم تعلن أنها تحمل الجنسية الأمريكية وهو ما لم يكن معلوما حتى ذلك الحين. كما حُظِر حزب الفضيلة على أساس أنه بؤرة الأنشطة المعادية للعلمانية.[٦٧]

فضلا عن ذلك فإن أية مقاومة لحظر الحجاب أو التشكيك في شرعية هذا الحظر من قبل المدرسين أو الإداريين أو حتى القضاة قوبلت بالضغوط والانتقام من سلطات الدولة، فتم تسريح العاملين بالجامعات الذين رفضوا تطبيق هذا الحظر من وظائفهم بتهم غير متعلقة بالموضوع، والقضاة الذين شككوا في شرعية هذا الحظر أو شرعية تسريح الموظفين في تلك الحالات تم استبعادهم من النظر في تلك القضايا وتم نقلهم لمحاكم أخرى في بعض الأحيان، في الوقت الذي عُيّن قضاة مناصرون لهذا الحظر في المحاكم التي تنظر هذه القضايا.[٦٨] أما القضاة الذين حكموا بأن الحظر ليس له أساس قانوني أو أن الموظفين قد فُصِلوا من أعمالهم دون وجه حق فقد واجهوا أعمالا انتقامية من الحكومة، وخضعوا هم أنفسهم للتحريات أو النقل. تلك التحريات تمتد لتشمل في بعض الأحيان حياة القاضي الاجتماعية وعائلته. على سبيل المثال تسلم أحد القضاة تقرير تحريات يفيد بأنه يستمع لتسجيلات دينية ويستقبل ضيوفه من النساء والرجال في غرف منفصلة في منزله، وأن زوجته تغطي رأسها، وهناك حالات أخرى لموظفين حكوميين فُصِلوا من عملهم أو لم يحصلوا على ترقيات بسبب شكوك حول قيامهم بنشاطات "إسلامية" أو "معادية للدولة".[٦٩] ومع انتخاب حزب العدالة والتنمية

الإسلامي التوجه في عام ٢٠٠٢، تحول الجدل حول الحجاب إلى أزمة بروتوكولية، فرد الفعل تجاه تواجد زوجة "بولنت أرينغ" رئيس المجلس الوطني الكبير، مرتدية الحجاب في احتفال رسمي دبلوماسي في نوفمبر ٢٠٠٢ أثار ردود فعل قوية في أجهزة الإعلام وفي الحكومة، وألقى رئيس الجمهورية "سيزير"، وهو أتاتوركي متشدد، خطابا بعد عدة أيام قال فيه إن الحجاب اختيار شخصي مسموح به في الحياة الخاصة، لكنه أكد أن المجتمع التركي يحكمه القانون لا الدين ولا العادات والتقاليد، واستشهد بوصف المحكمة الدستورية السابق الحجاب على أنه "رمز ديني" يجب حظره في "المجال العام". بغض النظر عن جدارة هذه القضية أو مدى صحة أو منطقية أي من مواقف الأطراف المختلفة فإن هذا الخلاف الملتهب الذي حظي بعلنية كبيرة يعكس مستوى أعمق ارتباكا وتضاربا إزاء العلاقة بين الدولة العلمانية والدين، فعلمانيو تركيا يرون الحجاب كبيان سياسي معاد لحكومة تركيا العلمانية، وينظرون إليه على أنه الطرف الدقيق الظاهر لجبل جليدي غاطس تحت الماء يمثل الأصولية الإسلامية، وبعض أكثر المعارضين حدة، مثل "كنعان أفرين" الذي كان أول من وضع الأساس لحظر الحجاب في الثمانينيات، ينسبون تصاعد الإسلام السياسي في تركيا – ممثلا في عدد النساء اللاتي يرتدين الحجاب – إلى بلدان مثل إيران التي يتهمونها بمحاولة تصدير الشريعة الإسلامية إلى تركيا. لكن استمرار القضية يظهر بوضوح أن أعدادا كبيرة من المواطنين الأتراك ما زالوا يتخندقون في مواقعهم على جانبي الخلاف، كما يبدو من الواضح أن المعارضة الشعبية لهذا الحظر الموسع لعبت دورا في انتخاب حزب العدالة والتنمية الإسلامي التوجه عام ٢٠٠٢. بيد أنه كان على حزب العدالة والتنمية أن يتحرك ببطء وحذر بصدد هذا الأمر حتى يتجنب ردود الفعل المعادية من المؤسسة العلمانية أو الجيش. وقد ظلت التدابير التي تريد حكومة حزب العدالة والتنمية اتخاذها – أو القادرة على اتخاذها – هامشية، وتعالج الأعراض لا السبب الأصلي لهذا الخلط. على سبيل المثال صادق البرلمان التركي في مارس ٢٠٠٥ على قانون "عفو" للصفح عن ٢٤٠,٠٠٠ امرأة تم طردهن من الجامعات منذ عام ٢٠٠٠، وبذا نقض البرلمان "الفيتو" الذي كان الرئيس سيزير قد استعمله سابقا في مواجهة ذلك القانون.[٧٠] لكن لماذا يحتاج الأمر إلى "عفو" إذا كان لا يوجد أساس قانوني

للحظر في المقام الأول؟

وتزايد مستوى التوتر بين العلمانيين الأتراك وحزب العدالة والتنمية خلال عام ٢٠٠٧، فقد عمل العلمانيون على الحيلولة دون انتخاب عبد الله غل رئيسا للجمهورية وهو ما دفع إلى التعجيل بإجراء انتخابات برلمانية مبكرة أسفرت عن تعزيز وضع حزب العدالة والتنمية حيث حصل على المزيد من مقاعد البرلمان. وشهدت بداية عام ٢٠٠٨ جدلا صاخبا وانقسام حاد حول تعديل المادتين رقم ١٠ و٤٢ من الدستور للتأكيد على المساواة في فرص الحصول على التعليم والتأسيس لحق المحجبات في الالتحاق بالجامعات. وتبع ذلك قيام كبير المدعيين بمحكمة الاستئناف التركية برفع دعوى قضائية أمام المحكمة الدستورية طالب فيها بحظر "حزب العدالة والتنمية" ومنع ٧١ من قياداته من بينهم أردوغان وعبد الله غل ورئيس البرلمان السابق بولنت أرنج من ممارسة النشاط السياسي، بدعوى تبني الحزب لما أسماه "أجندة إسلامية خفيه" يمارس من خلالها نشاطات منافية للعلمانية مثل محاولاته رفع حظر ارتداء الحجاب في الجامعات، وقد قبلت المحكمة الدستورية النظر في الدعوى ومن المتوقع أن تفصل فيها خلال النصف الأول من عام ٢٠٠٩.

يزعم كل من المعارضين والمؤيدين لقرار منع الحجاب أن الدستور التركي يدعم موقفهم من القضية، فمعارضو الحظر، ومنهم حزب العدالة والتنمية، يزعمون أن الحظر ينتهك الحرية الدينية للنساء ومبادئ تكافؤ الفرص في التعليم والتوظف. أما مؤيدوه، ومنهم "مصطفى بومين" رئيس المحكمة الدستورية، فيزعمون أن أي محاولة لتغيير القانون للسماح للنساء بارتداء أغطية الرأس في الجامعات أو المؤسسات المدنية تعد انتهاكا للدستور، وأن رفع الحظر يقتضي تعديلا دستوريا.[٧١] يبدو أن القراءة الحرفية الضيقة لمواد الدستور التركي ذات الصلة بهذه القضية تؤيد الرأي الأخير، فالفقرة ٢٤ من الدستور التركي لا تذكر "الحرية الدينية" بالحرف، بل تنص على "حرية الإيمان والمعتقد الديني، وتقام العبادات والشعائر الدينية والاحتفالات الدينية بحرية بشرط ألا تخل بأحكام الفقرة ١٤"، ولا توجد إشارة صريحة حول حرية إبراز "رمز ديني"، وهو الإطار الذي وضعت فيه قضية الحجاب.

إن كان من الممكن القول بأن الاعتقاد الراسخ لدى المرأة بأن الحجاب

فرض ديني يضعه في خانة "المعتقد الديني" الذي تجب حمايته وفقا للمادة ٢٤ فإن كل الحريات الدينية في تركيا تخضع للقيود. فالمادة ١٤، التي أحالت إليها المادة ٢٤ كقيد على الحريات الدينية، تنص على أن "لا تمارس أي من الحقوق والحريات المنصوص عليها في الدستور على نحو يهدف إلى انتهاك وحدة الدولة التي لا تتجزأ بأراضيها وأمتها، أو تهديد وجود النظام الديمقراطي العلماني للجمهورية التركية القائم على حقوق الإنسان".
إن هذا التعبير المبهم حول "تهديد وجود النظام الديمقراطي العلماني" هو الذي كان ومازال يستخدم بنجاح في دعم حظر الحجاب، بالإضافة إلى ذلك فإن المادة ٢٤ نفسها تضع قيودا على الحرية الدينية حيث تنص على أنه "غير مسموح لأي شخص باستغلال أو إساءة استعمال الدين أو المشاعر الدينية أو المقدسات الدينية بأي شكل من الأشكال بغرض التأثير الشخصي أو السياسي..."، ويجادل مؤيدو الحظر بأن ارتداء الحجاب يعد رمزا للإسلام السياسي، وعليه فإن السماح به سيكون الخطوة الأولى نحو منحدر زلق يؤدي بتركيا العلمانية إلى "نظام قانوني للدولة يقوم على أساس ديني". معتبرين أن ارتداءه استغلال للدين وإساءة استعمال له يجب حظره وفقا للمادة ٢٤. أما الحجج الدستورية الأخرى الممكن إعمالها في مواجهة حظر الحجاب، كالحق في التعليم (المادة ٤٢)، والحق في العمل (المادة ٤٩)، ومساواة المرأة في الحقوق (المادة ١٠)، فتخضع هي الأخرى للتقييد العام الخاص بالأخطار التي تتهدد "النظام العلماني" وفقا للمادة ١٤. حتى الآن لم تقبل المحكمة الدستورية بأي من الحجج المبنية على أي من تلك المواد الأخرى.

رغم أن ترشيح تركيا لعضوية الاتحاد الأوروبي ربما يحسن من وضع حقوق الإنسان في البلاد بشكل عام، كما أشرنا سابقا، فإن هذا لم يأت بنتائج شافية حول قضية الحجاب، ففي قضية "ليلى شاهين ضد الحكومة التركية" قضت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان بالإجماع بأن حظر الحجاب في تركيا لا يتعارض مع المادة ٩ من الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية (حرية الفكر والضمير والمعتقد)؛ ولم تثر مسألة منفصلة بمقتضى المادة ٨ (حق احترام الحياة الخاصة والعائلية)، أو المادة ١٠ (حرية التعبير)، أو المادة ١٤ (حظر التمييز) التي جمعت مع المادة ٩ من المعاهدة والمادة ٢ من البروتوكول رقم ١ (الحق في التعليم)، وأيدت

المحكمة قرار المنع بصفته يسعى أساسا لتحقيق أهداف مشروعة خاصة بحماية حقوق وحريات الآخرين وحماية النظام العام.[٧٢]

المسألة الرئيسية في الجدل الدائر حول الحجاب في الحالة التركية هي كيفية التمييز بين "المجال العام" الذي تمنع المحكمة الدستورية ارتداء الحجاب فيه و"المجال الخاص" التي يسمح فيه بارتدائه، فوفقا للمحكمة، بما أن المجال العام يجب أن يكون علمانيا ومحايدا ويمنح حماية وخدمات متساوية للجميع، فيجب ألا يسمح للموظفين العموميين بإبراز شعارات دينية أو أيديولوجية ربما تشير إلى معتقداتهم أو مواقفهم. هذا التمييز له أهمية واضحة، ورغم أنه يجب التمسك بحيادية الدولة دينيا وأيديولوجيا تكمن الصعوبة عمليا في تعريف المصطلحات والمحافظة على الاتساق في تطبيق تلك المبادئ، وقد لاحظ بعض المعلقين الأتراك على سبيل المثال أنه لم يتم منع أي طلبة أو مدرسين من الحرم الجامعي أو التحقيق معهم لارتدائهم شارات تحمل صورة أتاتورك أو أي شارات أتاتوركية أخرى وهي رموز أيديولوجية جلية.[٧٣] تثير هذه المعاملة غير المتكافئة للرموز الدينية والرموز الأيديولوجية التساؤلات حول ما إذا كانت الدولة محايدة حقا، فإذا كان منطق منع الحجاب يستند على أن حياد الدولة يهدف إلى طمأنة المواطن بأنه سيتلقى معاملة متكافئة على أيدي المسؤولين، فإن السماح لمسؤول بارتداء الشارات الأيديولوجية الأتاتوركية (التي ترتبط بحزب الشعب الجمهوري كمنظمة سياسية) ينتهك هذا المنطق تماما مثله مثل ارتداء مسؤولة ما للحجاب.

يثير عدم تقديم تعريف واضح وموثوق به لمصطلحي "المجال العام" و"المجال الخاص" المخاوف بشأن مد الحظر إلى أماكن أخرى على نحو تعسفي وظالم. ففي نوفمبر ٢٠٠٣ على سبيل المثال، أمر قاض بإخراج امرأة مدعى عليها من قاعة المحكمة لارتدائها الحجاب قائلا إن ارتدائها الحجاب "ليس من حقها في مكان عام – قاعة محكمة"، وفي قضية أخرى بالمحكمة الجنائية الابتدائية في "توزلا"، طلب القاضي من موظفة طردت من عملها لارتدائها الحجاب ترك قاعة المحكمة ما لم تخلعه، كما تفيد تقارير بأن بعض النسوة حرمن من الرعاية الطبية في المراكز الصحية للدولة بسبب ارتدائهن الحجاب.[٧٤] ولربما كان بالإمكان أيضا أن يتم تصنيف حتى المواصلات العامة على أنها من "المجال العام" وتمنع النساء

المرتديات الحجاب من ارتيادها.[٧٥]

اقترح بعض قادة الرأي العام والأكاديميين الأتراك أن إحدى الوسائل الممكنة لتخفيف حظر الحجاب هي التفرقة بين مقدمي الخدمات العامة ومتلقيها، ويتفق هذا النهج مع الرأي والقائل بأنه من المهم في الدوائر العامة أن تحافظ الدولة – ممثلة في مقدمي الخدمات العامة – على حيادها ومعاملة جميع المواطنين بالمثل. لذا فمن الصواب والملائم أن يظل مقدمو الخدمات العامة مجردين من أية رموز تشير لمعتقداتهم الدينية أو الأيديولوجية، أما على الجانب الآخر فالحرية الدينية والعقائدية والفكرية وحرية الرأي للمواطنين – المنتفعين من الخدمات العامة – مضمونة، ولذا فإن لهم الحق في حمل رموز خاصة بمعتقداتهم وأيديولوجياتهم. حسب هذا النهج فالطالبة الجامعية تعد متلقية لخدمة عامة، وينبغي أن يكون مسموحا لها بارتداء الحجاب، بينما تعد المُدرِّسة الجامعية مقدمة لخدمة عامة ولا يحق لها ارتداء أي رمز ديني أو أيديولوجي. وبالمثل يعد المريض متلقيا للخدمة العامة وله الحق في تلقي الرعاية الطبية بغض النظر عن مظهره أو مظهرها، بينما يعد الطبيب مقدما لهذه الخدمة.[٧٦] رغم أن هذا النهج يقلل بالتأكيد من نطاق الحظر على المدى القريب بالسماح للطالبات وغيرهن من المواطنات بارتداء الحجاب أو أي رموز أخرى حتى في الساحة العامة للجامعات، فإنه لا يحل مسألة ماذا سيحدث بعد التخرج؟ فربما يسمح لطالبة بارتداء الحجاب أثناء دراستها بالجامعة باعتبارها متلقية للخدمة العامة، إلا أنها إذا طلبت التعيين في وظيفة في نفس الجامعة أصبحت مقدمة للخدمة العامة وممثلة للدولة ويجب عليها عندئذ خلع الحجاب.

أما الآخرون الذين يؤيدون إلغاء الحظر كلية فوجهة نظرهم أن كل المواطنين، بمن في ذلك الموظفين لدى الدولة ومقدمي الخدمات العامة، لهم الحق الدستوري في ارتداء رموز دينية وأيديولوجية. وفقا لهذا النهج فإن حياد ونزاهة الحكومة حيال جميع متلقي الخدمات العامة متروك لـــ"النوايا الحسنة" لمقدمي هذه الخدمات.[٧٧] لذا يجب أن يسمح لأستاذة تعمل في الجامعة بارتداء الحجاب إن اختارت هي ذلك، ويجب أن يثق طلبتها في حسن نواياها ونزاهتها المهنية وعدم تمييزها بين طلبتها الذين يرتدون رموزا علمانية أو دينية. من الأسئلة التي توجه لهذا النهج السؤال حول ما إذا كان ذلك ينطبق على جميع الرموز الدينية أو الأيديولوجية في كل

الحالات، أم ينظر في كل حالة منها على حدة لتقييم احتمالات الانحياز أو عواقبه؟ كما يثار السؤال حول ما إذا كان من العدل أو من الواقعي أن نتوقع أن يثق الناس في من لهم سلطة عليهم دون بعض الضمانات الحقيقية أو المحاسبة على التعسف.

أيا كان الرأي الذي يفضله المرء فالسؤال الضمني هو كيف نضمن الحياد والنية الحسنة للدولة أو ممثليها؟ إن الحكم بأن كلا من مقدمي الخدمات العامة ومتلقيها محظور عليهم ارتداء الرموز في المجال العام إنما يلغي نوعا واحدا من المصادر الشكلية للتخوف من الانحياز المحتمل عن طريق إخفاء الاختلافات في الدين والأيديولوجيات، لكن هذا لا يزيل التحيزات ولا يضمن ألا يتصرف مقدمو الخدمات العامة بناء على تلك التحيزات إن عاينوا في متلقي الخدمات العامة بصورة أو بأخرى تلك الاختلافات أو حتى إن شكوا في وجودها. السؤال هو حول المعنى الحقيقي لحياد الدولة وكيف نضمن التزامها به عمليا، وتكمن الإجابة، من وجهة نظري، في التسوية الدائمة لمثل هذه المعضلات في إطار الحكم الدستوري والمواطنة وحقوق الإنسان التي تناولناها سابقا في الفصل الثالث، لا على أساس أحكام قضائية قاطعة بشأن مسائل مثل دور الجيش والتعليم الديني والحجاب. من هذا المنظور يمكن النظر "للجدل الذي عرضنا خطوطه الأساسية أعلاه كتوضيح لكيفية عمل "المنطق المدني"، بغض النظر عما يظنه المرء بشأن النتيجة في أي وقت من الأوقات، بشرط المحافظة على نزاهة ودينامية هذه العملية. وربما يكون من المفيد عرض بعض التأملات عن هذه الحالة من المنطق المدني دون ادعاء الحكم على نتائجها.

إن كون أحد أشكال الزي النسائي أصبح محملا على هذا النحو بالدلالات السياسية يعكس المعضلة التركية الأكبر في إيجاد توازن بين الدين والدولة، وبينما يمكن حظر كل الرموز الدينية والأيديولوجية في المجال العام نظريا، إلا أن الوضوح الشديد للحجاب يعني أن النساء يحرمن بشكل غير متناسب من حقوقهن في التعليم والعمل، فقد حرم حظر الحجاب مئات الآلاف من النساء من فرص التعليم والعمل. ونظرا لسيطرة الدولة على التعليم تُحرَم الفتيات والنساء اللاتي يرتدين الحجاب ولا يتحملن تكلفة التعليم في الخارج من أي فرصة للتعليم العالي، إذ يشمل حظر الحجاب حتى مدارس الأئمة والدعاة الثانوية وكليات "علوم الدين"، كما أن فرص العمل

المتاحة للنساء اللاتي يرتدين الحجاب محدودة جدا، حيث يسد الحظر أمامهن سبل الحصول أي وظيفة تستدعي وجودهن في "المجال العام"، حتى إن لم يكنّ موظفات لدى الدولة. على سبيل المثال أجرت نقابة المحامين الأتراك التحقيق مع ثلاث محاميات بسبب ارتدائهن الحجاب في مبنى محكمة أنقرة.(٧٨)

تظهر هذه المواقف المتناقضة أيضا هشاشة حقوق المرأة حتى بعد عقود من الأخذ بالعلمانية السلطوية، فبالرغم من السعي الدؤوب والسلطوي لـ"علمنة" و"تحديث" الدولة كلها لا يزال المجتمع التركي محافظا بدرجة كبيرة لا سيما فيما يتعلق بدور المرأة. ربما يكون صحيحا أن هذه الآراء المحافظة أكثر شيوعا بين مؤيدي الأحزاب "الإسلامية"،(٧٩) لكن من الواضح لي أيضا أن التعليم والتنمية الاقتصادية يمكن أن يلعبا دورا حيويا في نشر حقوق الإنسان بشكل عام، بما في ذلك حقوق المرأة في المساواة والكرامة الإنسانية، ونظرا لأن الحظر يقيد فرص النساء في الحصول على التعليم والوظيفة، لا سيما اللاتي يأتين من خلفيات محافظة وبالتالي من المرجح ارتداؤهن الحجاب، فهو على الأرجح يأتي بنتائج عكسية، فبدلا من مساندة النساء المرتديات الحجاب وتشجيعهن على الحصول على التعليم ومن ثم تأمين الوظيفة والاستقلال المادي لأنفسهن، يقوض العلمانيون الأتراك أهدافهم المعلنة من حيث ضمان حرية أكبر وتطور اجتماعي أفضل لكل المواطنين.

إن غاية علمانية الدولة وأساسها المنطقي، من وجهة نظري، هو تعزيز التعددية الدينية وحرية الفرد في اختيار اتباع التعاليم الإسلامية أو عدم اتباعها، فإذا كان من الخطأ إجبار النساء على تغطية أنفسهن استنادا إلى الالتزامات الدينية عبر تشريعات الدولة، ومن ثم تقويض المبدأ الأساسي القائل بالمسؤولية الفردية الشخصية أمام الله، فإنه من الخطأ أيضا أن تواجه الدولة النساء بهذا الاختيار الصعب والمهين بين التمسك بمعتقداتهن الدينية وبين الحرمان من حقهن في التعليم والعمل والاستقلال الشخصي بشكل عام. ولا تزعم وجهة النظر هذه أن تدخل الدولة يمثل القيد الوحيد أو الأساسي على حرية الاختيار أمام النساء أو حتى الرجال، فضغوط العائلة أو المجتمع قد تكون أشد تقييدا وأكثر قمعا. وهذه المصادر الأخرى لانتهاك الحقوق والحريات الفردية يجب معالجتها بالطرق المناسبة، بما في ذلك

الإصلاح الإسلامي ومبادرات التوعية الشعبية كما اقترحنا سابقا. والفكرة التي أريد تأكيدها هنا وفي الجزء الختامي التالي هي أن الفهم الواضح لعلمانية الدولة، بوصفها تسوية تفاوضية بين حياد الدولة الديني من جانب والدور العام للدين من جانب آخر، أمر جوهري بالنسبة للأهداف المشروعة لطرفي هذه المعادلة ومنطق كل منهما.

ختام: تحديات وآفاق إتاحة الفرصة لدور الإسلام في السياسة

كان القصد وراء النقاش السابق حول قضية الحجاب والشواغل الأخرى المتعلقة بدور الجيش والتعليم الديني هو إلقاء الضوء على تناقضات العلمانية الأتاتوركية، دون الزعم بتقديم حلول لهذه القضايا. كما كان غرضي من عرض مختلف المواقف من قضية الحجاب ودلالاتها إبراز أنها عملية مفاوضة والتأكيد على الأهمية الشديدة لدور "المنطق المدني" وضماناته كما بينا سابقا. وبالطبع ليس لي أن أقدم النصح حول ما يجب على تركيا فعله حيال أي من تلك القضايا، لكنني أعتقد أنه من المعقول أن نتوقع أن تبرز السياسة الأفضل للوجود عبر الحوار العام ومقارعة الحجة بالحجة والمنطق بالمنطق. المسألة التي أثيرها هنا تتعلق بعملية المفاوضة ليس فقط حول ما هي السياسة الجيدة وكيفية تطبيقها بل أيضا حول كيفية تعديل وتغيير سياسة ما إذا اتضح أنها ليست جيدة في الممارسة كما كانت تبدو على المستوى النظري. علاوة على ذلك فتلك المفاوضات ليست داخلية صرفا في البلد المعني، ففي الحالة التي نحن بصددها مثلا تميل الدولة التركية والمجتمع التركي للتأثر بأوروبا بشكل كبير، بدءا من الإصلاحات العثمانية في القرن التاسع عشر ومرورا بالجمهورية في القرن العشرين ووصولا إلى عضوية الاتحاد الأوروبي في مطلع القرن الحادي والعشرين، وقد وجدنا مؤخرا حكومة أحد الأحزاب الإسلامية تقود سعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي، وهو ما قد يعطي دفعا للمصالحة بين العلمانية الأتاتوركية وبين ضمانات الحكم الدستوري وحماية حقوق الإنسان. لعله إذن من المفيد هنا أن نقدم تقييما أوليا لآفاق تلك الفرصة الناشئة للسياسة الإسلامية داخل العلمانية التركية.

إن العوامل الديمغرافية في تركيا كافية وحدها للتأكيد على أهمية الفهم

والتعامل الواعي مع ما أطرحه من صلة وثيقة بين الدين والسياسة، فالمسلمون يشكلون ٩٧% من تعداد السكان، بما في ذلك أقلية علوية كبيرة وأقليات شيعية أصغر. وقد تظهر بيانات الانتماء الديني أحيانا أن ٩٩% من السكان يعدون مسلمين رسميا – من قبل الحكومة التركية – وذلك لوجود عدد من الذين لا تعترف الدولة بدياناتهم الفعلية مثل المسيحيين البروتستانت والبهائيين. رغم أن الغالبية العظمى من السكان المسلمين يصفون أنفسهم بأنهم "مؤمنون"، فهم يؤيدون الدولة العلمانية التي ينحصر دور الدين فيها في الحياة الخاصة. في الوقت ذاته يعرب ٢١،٢% من السكان تأييدهم لوجود دولة دينية مبنية على الشريعة إلا أنه لا يوجد بينهم اتفاق عام حول معنى ذلك.[٨٠] لذلك يتضح، من جانب، أنه رغم السخط الشديد من الممارسات القمعية باسم الأيديولوجية الأتاتوركية فإن علمانية الدولة قد رسخت في تركيا رسوخا شديدا حتى أنها لا تلقى معارضة علنية من حزب سياسي أو جماعة سياسية كبيرة.[٨١] من جانب آخر يستمر التشكيك في معنى العلمانية وتبعاتها، سواء في نموذجها الأمريكي أو الأوروبي أو النموذج السلطوي الذي تم تبنيه بالأساس في الاتحاد السوفيتي في ثلاثينيات القرن العشرين. مثل هذا التخبط أيضا نجده لدى مؤيدي تطبيق الشريعة كوسيلة لتعزيز مثل العدالة العليا ولمكافحة التردي الأخلاقي والفساد الاقتصادي، ولكنهم لا يتفقون على المعنى المقصود من هذا الهدف، ولا على كيفية تطبيقه عمليا.[٨٢]

بدأ صعود الإسلام السياسي في سبعينيات القرن العشرين بحركة تدعى "الرؤية الوطنية" (Milli Gorus)، وكان أول حزب يلتزم بالإسلام السياسي هو حزب النظام الوطني الذي أسسه عام ١٩٧٠ "نجم الدين أربكان" العضو المستقل في البرلمان عن مدينة "قونية"، وسرعان ما قامت المحكمة الدستورية بإغلاق حزب النظام الوطني على أساس معارضته لفصل الدين عن الدولة. ثم أسس خلفا له حزب الإنقاذ الوطني عام ١٩٧٣ الذي أغلق هو الآخر إثر الانقلاب العسكري الذي وقع عام ١٩٨٠، وحل محله حزب الرفاه. وقد وجد حزب الرفاه أتباعا له من بين الفئات التي شعرت أن التغييرات الاقتصادية في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي أسقطتهم من حسبانها، فتوحيد التعريفة الجمركية مع الاتحاد الأوروبي وظهور أسواق جديدة في المناطق التي كانت تابعة للاتحاد السوفيتي السابق انعكسا في

صورة ثراء فاحش لبعض قطاعات المجتمع التركي من جهة، ومعاناة للبعض الآخر من جهة أخرى. قد عانت الطبقات الأقل نصيبا من التعليم والشرائح الدنيا من الطبقة المتوسطة من الخصخصة والتضخم، وفاقمت موجات الهجرة من المناطق الريفية للمدن مشكلة البطالة وجعلت الهوة بين الأغنياء والفقراء أكثر وضوحا. في ظل هذا المناخ "الاقتصادى/الاجتماعي"، جذب تأكيد حزب الرفاه على تخفيف حدة الفقر والعدالة والمساواة قاعدة متزايدة من الأتباع من المناطق الحضرية تجاوزت بصورة كبيرة القاعدة الريفية التي انطلق منها في وسط الأناضول، ومع تنامي شعبية قادة حزب الرفاه وظهورهم في الإعلام، أصبحت لحى القادة الإسلاميين وحجاب النساء من المسائل الجدلية الكبرى، فهي لبعض الأتراك رموز للهوية الإسلامية، وللبعض الآخر استفزاز سياسي وتهديد للوضع العلماني الراهن. بدأت بعد ذلك "حرب رموز" عندما نشأت سوق مضادة لتمكن العلمانيين الأتراك من تأكيد هويتهم الأتاتوركية، وروجت أنماط الأزياء الغربية على أنها "عصرية" أو أنها هي "المعيار"، وارتفعت فجأة شعبية الملصقات والإعلانات وكروت التهنئة والأزرار التي تحمل صور أتاتورك في عام ١٩٩٤ عندما نجح حزب الرفاه الإسلامي في انتخابات السلطات المحلية والمجالس البلدية. بهذا أصبحت رموز الهوية السياسية والأيديولوجية مصدرا كبيرا للتوترات والخلافات.(٨٣)

تقوم الرؤية الأتاتوركية للعلمانية، وهي السائدة في تركيا حتى اليوم، على السيطرة الكاملة للدولة على الدين، فهي التي تنظم التعليم الديني والممارسات الدينية وتسيطر على أموال المساجد وتدفع رواتب الأئمة من جداول الرواتب الحكومية وتفرض معايير ملبس محددة على الرجال، وعلى النساء أكثر، في المؤسسات التعليمية وأماكن العمل. يحمل هذا النموذج، من وجهة نظري، إشكالية جوهرية لأنه يسعى للسيطرة على دور الإسلام والتلاعب به في الأمور السياسية والسياسات العامة باسم العلمانية، بينما ينكر على المواطنين، الذين يعتبرون الإسلام دافعا جوهريا في حياتهم، الحق والفرصة في أن يعيشوا وفقا لمعتقداتهم. ويحمل هذا النموذج تناقضا جوهريا، فهو لا يستطيع مواصلة السيطرة على الدين والمؤسسات الدينية دون انتهاك حقوق المواطنين الإنسانية. بعبارة أخرى يقوض هذا النموذج بالضرورة الحكم الدستوري وحقوق الإنسان باسم الحفاظ عليهما.

يحاول مؤيدو الوضع الراهن تعريف هذا الانقسام في السياسة التركية على أنه صدام بين قوى العلمانية والأصولية الإسلامية، وذلك رغم أن مؤيدي التغيير والديمقراطية يأتون من خلفيات وأيديولوجيات مختلفة ومتعددة، إذ نجد سياسيين إسلاميين يتحالفون مع يساريين علمانيين من ذوي النزعة الليبرالية للمطالبة بمزيد من الحريات، ويقوم المدافعون عن الوضع الراهن بتصوير خصومهم على أنهم إسلاميون ويرون أنفسهم بأنهم المدافعون عن العلمانية، مع التلويح بتهديد الأصولية الإسلامية وفرض الشريعة في محاولة لترويع وإرباك المواطنين حتى يخضعوا للحكم السلطوي. وكما أشرنا من قبل، فقد اعتبر مجلس الأمن الوطني أن أكبر خطر يواجه الأمة هو احتمال سقوط الحكومة التركية في أيدي من يريدون فرض الشريعة، وهو ما يبيح تقييد الحقوق الدستورية لا سيما تلك المعنية بالحرية الدينية.[٨٤] لقد تم تضخيم الخوف من الشريعة بشكل مبالغ فيه لأسباب سياسية من وجهة نظري، حيث إنه لا يوجد أي حزب أو أية جماعة كبيرة في تركيا تهدد أو حتى تشكك في الطبيعة العلمانية للدولة التركية، ومن الواضح أن الاتفاق الوطني العام بين نطاق واسع من وجهات النظر المتنوعة يفضل ديمقراطية علمانية أكثر تصالحا مع الدين، مماثلة لما هو سائد في أوروبا وأمريكا الشمالية.

من الملائم في هذا المجال أيضا النظر في دور التأثير الأوروبي على التجربة التركية في تشكيل المفاهيم الأتاتوركية للعلمانية الجمهورية في عشرينيات القرن العشرين، وكذلك تأثيره على آفاق تحول تلك التجربة في أوائل القرن الحالي. إن تفضيل أغلبية السكان لديمقراطية دستورية حقيقية ودائمة ولاحترام حقوق الإنسان ينعكس في التأييد القوي لعضوية الاتحاد الأوروبي التي ينظر لها بوصفها ضمانا ضد الردة إلى الحكم السلطوي للأتاتوركيين أو للعسكريين أو الاثنين معا. والعكس صحيح بالنسبة لمعارضي انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، فهم غالبا ما يعارضون الإصلاحات الديمقراطية أو تغيير الوضع الراهن.[٨٥] لكن قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان حول قضية الحجاب الذي ذكرناه سابقا يبين أن دور أوروبا ربما يكون غامضا ومتناقضا الآن كما كان منذ قرن من الزمان. كما ينعكس هذا التناقض الأوروبي حيال تركيا في اعتبارها دولة إسلامية رغم عقود من الممارسات السلطوية الغاشمة التي اتبعتها الحكومات

التركية والجيش من أجل علمنة وتغريب تركيا وفصل الشعب التركي عن الثقافة الإسلامية. ويعارض كثير من الأوروبيين انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي من هذا المنطلق فحسب، زاعمين أن التجانس الثقافي لأوروبا سينتهي إذا تم قبول الأتراك في الاتحاد الأوروبي.(٨٦)

إن النموذج التركي الحالي للعلمانية، وهو النموذج القادر على البقاء فقط عن طريق إحكام القبضة على الممارسات الدينية والتحكم في التعليم الديني وتقييد الحرية الدينية، يتسبب في انتشار مشاعر السخط والشكوى الدائمة لدى أغلبية كبيرة من السكان. فالرؤى الدينية للأقليات، كرؤى المواطنين من العلويين والشيعة، يتم قمعها، ومن يختر أن يكون متدينا بصورة ملموسة تغلق أمامه أبواب الحياة العامة ويحرم من حقوقه الأساسية في التعليم والعمل. إن انتخاب حزب العدالة والتنمية المعتدل والإسلامي التوجه مؤخرا والدفع باتجاه عضوية الاتحاد الأوروبي يشيران إلى أن أغلبية الأتراك، رغم تأييدها لحكومة علمانية، ما زالت ترغب في نهج أكثر اعتدالا وديمقراطية للحرية الدينية؛ نهج يسمح لهم بحرية إدماج الإسلام وهويتهم الإسلامية في حياتهم العامة والخاصة على السواء. يدعو هذا التطور الأخير للتفاؤل بشأن إمكانية إدراج رؤية إيجابية لدور الإسلام في السياسة على صعيد الممارسة والمفهوم التركي للعلمانية. لن يكون الأمر سهلا، وليس بالقطع الحل النهائي الوافي لكل المشكلات، لكنني أرى أن هذا الاتجاه الجديد تصحيح للخطأ الجسيم في عملية المفاوضة حول السياسة العامة والتشريع بين وجهات نظر متنافسة. إن إتاحة الإمكانية لدور الإسلام في السياسة شيء ضروري في تركيا لإتاحة الفرصة لأعداد كبيرة من المواطنين – بشكل جماعي وفردي – للمشاركة في تطوير وترسيخ المنطق المدني والتمتع بالإنصاف الذي توفره هذه العملية، كما ذكرنا في الفصول السابقة. وسأختتم هنا باستعراض موجز لهذا التطور الإيجابي، وكيف أنه سيكون تعزيزا لعلمانية الدولة في تركيا وليس تقليصا لها أو تهديدا.

تعد الأحداث السياسية المؤخرة مؤشرات واعدة بتسامح متنام من قبل الدولة العلمانية للإسلام – حتى وإن لم يكن ذلك أكثر من الاحترام المبذول على مضض – وأيضا من قبل الإسلاميين تجاه الحكومة العلمانية، وربما يعتبر انتخاب حزب العدالة والتنمية رمزا لما قد يكون حلا وسطا قابلا للتطبيق في تركيا. ذلك لأنه رسميا حزب علماني يعمل في إطار الدولة

العلمانية والنظام العلماني ويُظهر ما يمكن وصفه بالالتزام الحقيقي بالحكم الدستوري وحقوق الإنسان تجاه جميع المواطنين، وفي الوقت ذاته فإن توجهه الإسلامي واضح، مما يمكنه من الاستخدام العلني لرؤى أعضائه الدينية المتعلقة بقضايا السياسة العامة كدليل للعمل السياسي. هذا التطور حديث نسبيا، لذا توجد مخاوف وشكوك واضحة ومشروعة لدى الطرفين، فالعلمانيون الأتراك قد يرون في علمانية حزب العدالة والتنمية المعلنة، وكذلك في علمانية غيره من المسلمين المتدينين سواء كانوا يخوضون الانتخابات السياسية أم لا، نوعا من "التقية" – أي إخفاء معتقداتهم ودوافعهم الحقيقية كخيار تكتيكي – ويخشون أنه ما إن يصل عدد كاف من ذوي الاتجاه الإسلامي لمقاعد السلطة حتى يسقطوا هذا القناع العلماني ويشرعوا في تأسيس دولة دينية وفرض الشريعة.(٨٧)

على الجانب الآخر ينظر المسلمون المتدينون لتاريخ البلاد الحافل بالانقلابات العسكرية والحظر المتكرر للأحزاب السابقة المرتبطة بالإسلام، ويخشون أن فرصتهم في المشاركة السياسة (وأيضا في المجتمع ككل لا سيما بالنسبة للسيدات) ربما يتم القضاء عليها فجأة، وأن تستغل ميولهم الإسلامية كحجة من قبل الجيش أو المحاكم لإخراجهم من المحافل العامة. تزيد المخاوف بسبب الخشية من أن الاتحاد الأوروبي، الذي يشكك أعضاؤه في إمكانية انضمام دولة مسلمة لاتحادهم، ربما يؤيد اتخاذ إجراءات صارمة ضد الأحزاب والأفكار المرتبطة بالإسلام. يشير أصحاب هذه المخاوف إلى قرار المحكمة الأوروبية بتأييد الحظر على الحجاب كمثال على مخاوفهم.

تعد مخاوف كلا الطرفين مبررة، ويمكنني القول بأن الوضع الحالي في تركيا سيثبت للطرفين أن المصالحة بين ما كان ينظر إليهما باعتبارهما نقيضين ليست ممكنة فحسب بل مرغوبة أيضا. بعبارة أخرى، حتى لو كان الإسلاميون يستخدمون الشكل والخطاب العلماني كوسيلة تكتيكية كما يقول البعض، فإن العمل من خلال نظام علماني سيغير من الحزب ذاته، وسيصبح أعضاؤه أكثر براغماتية في رؤيتهم لمميزات نظام الدولة العلماني، فإذا أتيح للإسلاميين تناول قضايا جوهرية، مثل حرية التعبير عن معتقداتهم الدينية، وسن تشريعات تضع في الاعتبار اهتماماتهم الأخلاقية، سيدركون حينئذ أن علمانية الدولة لا تعني بالضرورة استبعاد الإسلام تماما من السياسة، وأن علمانية الدولة في الواقع تعد أداة أفضل لتعزيز معتقداتهم

السياسية عما قد يكون عليه الأمر في الدولة "الإسلامية".

إن الدور الراهن للإسلام في الخطاب السياسي التركي – وإن كان مازال محدودا للغاية – ربما يُمكن أيضا الدولة العلمانية وفئات المجتمع التركي المتعصبة للعلمانية من إدراك أن المجال يتسع في الدولة العلمانية لمختلف الأصوات والآراء، بما فيها تلك المبنية على المعتقدات الدينية؛ من شأن هذا أن يؤدي لتحول مفهوم الدولة العلمانية في تركيا لتصبح أقل شمولية وصرامة، تعطي مساحة أكبر من الحرية للدين وللمؤسسات الدينية، وتخلق مجالا تجد فيه مختلف الآراء مكانا لها. إن قدرة تركيا على إيجاد توازن بين علمانية الدولة وحقوق الإنسان والإسلام والحقوق الدستورية، بما يخدم جميع مواطنيها، هو أمر في غاية الأهمية ليس فقط لتركيا وحدها بل إن من شأن هذا أن يلعب دورا كبيرا في إثراء الحوار حول هذا الموضوع في أنحاء العالم الإسلامي. إذا استطاعت تركيا أن تثبت أن علمانية الدولة تفسح المجال للخطاب الديني وكفالة حقوق الإنسان للجميع، ستكون قد ذهبت مذهبا بعيدا في إعادة تصحيح فهم مصطلح "علمانية الدولة" في العالم الإسلامي. يصدق القول أيضا إذا استطاعت تركيا إثبات أنه من الممكن سماع الصوت السياسي الإسلامي مع المحافظة على علمانية الدولة والحقوق الدستورية للجميع، فسيطمئن العلمانيون في شتى أنحاء العالم أن للإسلام مكانا في الخطاب السياسي.

هوامش ومراجع

(1) Hourani, Albert. 1991. *A History of the Arab Peoples.* Cambridge, Mass.: Belknap/Harvard University Press, pp.209.

(2) kp¡irli, Mehmet. 2001. "Ottoman State Organization." In Ekmeleddin khsano_lu, ed., *History of Ottoman State, Society, and Civilization,* vol. 1, 133-284. Istanbul: IRCICA, pp.220.

(3) Kafi, Hasan. 1989. *Usulü'l-Hikem fi Nizami'l-Alem* (The Roots of the Secrets about the Regulations of God in the Universe) (prepared for publication by M. kp¡irli). *kstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Ensitüsü Dergisi (TED)* (Istanbul University Fculty of Letters, The Review of the Institute of History). Istanbul.

(4) Unat, Faik Re¡it. 1968. *Osmanlq Sefirleri ve Sefaretnameleri* (Ottoman Ambassadors and Ambassador-Reports). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

(5) Chelebi 1957.

(6) Yediyqldqz, Bahaeddin. 2001. "Ottoman Society." In Ekmeleddin khsano_lu, ed., *History of the Ottoman State, Society, and Civilisation,* vol. 1, 491–557. Istanbul: IRCICA, pp.491-558.

(7) Uzunçar¡qlq, ksmail H. 1984. *Osmanlq Devletinin klmiye Te¡kilâtq* (The Institution of *Ulama* in the Ottoman State). Ankara: Türk Tarih Kurumu, pp.192; Dursun, Davut. 1989. *Osmanlq Devletinde Siyaset ve Din* (Religion and Politics in the Ottoman State). Istanbul: k¡aret Yayqnlarq, pp.329.

(8) Yediyqldqz 2001, 518-520.

(9) Ortaylq, klber. 1986. "Osmanlq kmparatorlugu'nda Millet" (Millet in the Ottoman Empire). In *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (The Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to the Republic), vol. 4, 996–1000. Istanbul: kleti¡im, pp.997.

(10) Eryqlmaz, Bilal. 1990. *Osmanlq Devletinde Gayri Müslim Tebaanqn Yönetimi* (The Governance of the Non-Muslim Subjects in the Ottoman State). Istanbul: Risale Yay; Gülsoy, Ufuk. 1999. *Osmanlq Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni* (The Military Role of Ottoman Non-Muslims). Istanbul: Simurg Yay; and Krikorian, Mesrob K. 1978. *Armenians in the Service of the Ottoman Empire 1860-1908.* London: Routledge and Kegan Paul.

(11) Kenanoğlu, M. Macit. 2004. *Osmanlq Millet Sistemi: Mit ve Gerçek* (Ottoman Millet System: The Myth and the Reality). Istanbul: Klasik, pp.325; Üçok, Co¡kun. 1986. "Law in the Ottoman State before Tanzimat." In *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (The Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to the Republic), vol. 2, 574-579. Istanbul: kleti¡im, pp.574-79.

(12) Mardin 1995, 100-101.

(13) Ortaylq 1986, 997.

(14) Ortaylq 1986, 1001.

(15) Shaw, Stanford J. 1991. *Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic.* New York: New York University Press, pp.48-61.

(16) Aydqn, M. Akif. 2001. "The Ottoman Legal System." In Ekmeleddin khsano_lu, ed., *History of Ottoman State, Society, and Civilisation,* vol. 2, 431-489. Istanbul: IRCICA, pp.459-464; Imber, Colin. 2002. *The Ottoman Empire 1300-1650: The Structure of Power.* New York: Palgrave Macmillan, pp.218-220.

(17) Aydqn 2001, 440.

(18) Inalcýk 1956; Pulaha 1988; Aziz Efendi. 1985. *Kanunname-i Sultani li-Aziz Efendi* (Aziz Efendi's Book of Sultanic Laws and Regulations). Trans. Rhoads Murphey, ed. ¢inasi Tekin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; Akgündüz 1990; Müezzinzade Manisalq Ayn Ali Efendi. 1962. *Osmanlq Devleti Arazi Kanunlarq: Kanunname-i Al-i*

Osman (Ottoman State Land Law: Code of Ottoman State). Ed. Hadiye Tuncer. Ankara: Tarqm Bakanlq_q.

(19) Çiçek, Kemal. 2001. "Cemaat Mahkemesinden Kadq Mahkemesine Zqmmilerin Yargq Tercihi" (The Judicial Preference of Dhimmis between the Community Courts and Qadi Courts). In Kemal Çiçek, ed., *Pax Ottomana: Studies in Memoriam of Prof. Nejat Göyünç*, 31-50. Haarlem: SOTA/Ankara: Yeni Türkiye, pp.31-48.

(20) knalcqk, Halil. 2000. *Osmanlq'da Devlet, Hukuk, Adâlet* (State, Law, and Justice in the Ottoman Empire). Istanbul: Eren, pp.27-48.

(21) Aydqn 2001, 441.

(22) knalcqk 2000, 44.

(23) Akdag, Mustafa. 1963. *Celali ksyanlari* (Celali Rebellion). Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Co_rafya Fakültesi Basqmevi; Griswold, William J. 1983. *Political Unrest and Rebellion in Anatolia 1000–1020/1591–1611*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag; Faroqhi, Suraiya, Bruce McGowan, Donald Quataert, and Sevket Pamuk. 1994. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, vol. 2. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, pp.413-471.

(24) Faroqhi, Suraiya. 1995. "Politics and Socio-economic Change in the Ottoman Empire of the Later Sixteenth Century." In Metin Kunt and Christine Woodhead, eds., *Suleyman the Magnificent and His Age: The Ottoman Empire in the Early Modern World*, 91-113. London: Longman, pp.91-113; Farooqhi 1994, 435-438.

(25) Findley, Carter Vaughn. 1980. *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire: The Sublime Porte, 1789-1922*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp.49-58.

(26) Abou El-Haj, Rifat. 1988. "The Ottoman Nashiatname as a Discourse over 'Morality.'" In Abdeljelil Temimi, ed., *Mélanges, Professeur Robert Mantran*. Tunis: Zaghouan, pp.17-30

(27) Findley 1980, 61-66.

(28) Küçük, Cevdet. 1986. "Ottoman Millet System and Tanzimat." In *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (The Encyclopedia of Turkey from Tanzimat to the Republic), vol. 4, 1007–1024. Istanbul: kleti¡im, pp.1007-1024.

(29) Küçük 1986, 1018

(30) Aydqn 2001, 458.

(31) Aydqn 2001, 485-86.

(32) Gökalp, Ziya. 1959. *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays.* Trans. and ed. Niyazi Berkes. New York: Columbia University Press, pp.196-199; Heyd, Uriel. 1950. *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp.* London: Luzac, pp.87-88.

(33) Berkes, Niyazi. 1964. *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press, pp.349-360, 490-495.

(34) Aydqn 2001, 484.

(35) Tanpqnar, Ahmet Hamdi. 1985. *Türk Edebiyatq Tarihi: 19. Asqr* (History of Turkish Literature: The 19th Century). Istanbul: Ça_layan Kitabevi; Ülken, Hilmi Ziya. 1979. *Türkiye'de Ça_da¡ Dü¡ünce Tarihi* (History of Modern Thought in Turkey). Istanbul: Ülken Yayqnlarq; Mardin, Serif. 1962. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, and Mardin, Serif. 1989. *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzaman Said Nursi.* Albany: State University of New York Press.

(36) Jacoby, Tim. 2004. *Social Power and the Turkish State.* London: Frank Cass, pp.80.

(37) Berkes 1964, 477.

(38) Lewis, Geoffrey. 2002. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success.* Oxford, Eng.: Oxford University Press.

(39) Ortaylý 1995, 204-234.

[40] S., Borak 1962, 34.

[41] Gökalp, Ziya. 1922a. "The Real Meaning of the Caliphate." *Küçük Mecmua* (Minor Magazine) 24 (Nov. 27): 1-6, pp.1-6; Gölkap, Dec. 11, 1922, 1-5.

[42] Alpkaya, Faruk. 1998. *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurulu¡u: 1923-1924* (Foundation of the Turkish Republic 1923-1924). Istanbul: kleti¡im, pp.199.

[43] Nadi 1924.

[44] Seyyid Bey. 1923. *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye* (The Caliphate and National Sovereignty). Ankara, pp.27-28.

[45] Alpkaya, Faruk. 1998. *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kurulu¡u: 1923–1924* (Foundation of the Turkish Republic 1923–1924). Istanbul: kleti¡im, pp.231.

[46] Mahçupyan, Etyen. 2005. "Laiklik ve Hazqmsqzlqk" (Laicism and Intolerance/Lack of Internalization). *Zaman*, June 20. http://www.zaman.com.tr/webapp-tr/yazar.do?yazino=184643. Accessed Aug. 31, 2007.

[47] Mardin, Serif. 2001. *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3* (Religion and Politics in Turkey, Articles vol. 3), 8th ed. Istanbul: kleti¡im, pp.120-122.

[48] Zürcher, Erik Jan. 1998. *Modernle¡en Türkiye'nin Tarihi* (The History of Modernizing Turkey). Istanbul: kleti¡im, pp.339

[49] Mardin 2001, 122-123.

[50] Sen, Serdar. 1997. "Türkiye'yi Anlamak ya da Geçmi¡ten Gelece_e Silahlq Kuvvetler" (Understanding Turkey or the Armed Forces from the Past to the Future). *Birikim Monthly* 96 (Apr.): 19-27, pp.19-27

[51] Sen 1997, 19-27.

[52] Cizre, Ümit. 1999. "Türk Ordusunun Siyasi Özerkli_i" (The Anatomy of the Turkish Army's Political Autonomy). In *Muktedirlerin*

Siyaseti: Merkez Sa_-Ordu-kslamcilik (The Politics of the Empowered: Central Right-Army-Islamism), 57-79. Istanbul: kleti¡im, pp.57-79

(53) Bayramoglu, Ali. 2004. "Asker ve Siyaset" (Army and Politics). In Ahmet knsel, Ali Bayramo_lu, and Ömer Laçiner, eds., *Bir Zümre, Bir Parti: Türkiye'de Ordu* (A Class, A Party: Army in Turkey). Istanbul: Birikim Yayinlari, pp.59-118; knsel, Ahmet. 1997. "MGK Hükümetleri ve Kesintisiz Darbe Rejimi" (MGK Governments and a Regime of Continuous Coups). *Birikim Monthly* 96 (Apr.): 15-18, pp.15-18.

(54) Knsel 1997, 16.

(55) Yqlmaz, khsan. 2005. "State, Law, Civil Society, and Islam in Contemporary Turkey." *Muslim World* 95 (July): 385-411; Küçükcan, Talip. 2003. "State, Islam, and Religious Liberty in Modern Turkey: Reconfiguration of Religion in the Public Sphere." *Brigham Young University Law Review*: 475-507, pp.501-504.

(56) Ak¡it, Bahattin. 1991. "Islamic Education in Turkey: Medrese Reform in Late Ottoman Times and Imam Hatip Schools in the Republic." In Richard Tapper, ed., *Islam in Modern Turkey*, 145-170. London: I.°B. Tauris, pp.161.

(57) Çakqr, Ru¡en, krfan Bozan, and Balkan Talu. 2004. *kmam-Hatip Liseleri:Efsaneler ve Gerçekler* (Imam-Preacher High Schools: Legends and Facts). Istanbul: TESEV. Available at http://www.tesev.org.tr/etkinlik/1-4.pdf.

(58) No. 8/3349, Art.6 1981.

(59) Official Gazette, Jan. 8, 1987 (19335) (removed by amendment, Dec. 18, 1989 [20386]).

(٦٠) قانون ٣٥١١ لعام ١٩٨٨.

(٦١) قضية رقم ١٩٨٩/١ عام ١٩٨٩.

(٦٢) قانون ٣٦٧٠ لعام ١٩٩٠.

(63) Tuna, Hüsnü. 2006. "The Scope and the Consequences of the Ban on Head Scarf in Turkey." *Lawyers Association, Report 3*. Warsaw, OSCE

Human Dimension Implementation Meeting, Oct. 2-13. http://www.osce.org/documents/odihr/2006/10/21317_en.pdf. Accessed Aug. 31, 2007.

(64) Tuna 2006.

(65) Milliyet and Zaman Newspapers, June 13 and 15, 2005.

(66) Tuna 2006.

(67) Öktem, Niyazi. 2002. "Religion in Turkey." *Brigham Young Law Review:* 371-403.

(68) Tuna 2006.

(69) *Mazlumder.* 2004. "Din Özgürlü_ü ve 'Bize Özgü' Laiklik" (Religious Freedom and "Our Kind of" Secularism), Aug. 1.

http://www.mazlumder.org/ana.php?konu=makale&id=209&lang=tr.

Accessed Aug. 31, 2007.

(70) *Al-Jazeera.* 2005. "Turkey Approves Headscarf Amnesty," Mar. 16, 2005.

http://English.aljazeera.net/English/Archive/Archive?ArchiveID=10376.

Accessed Aug. 31, 2007.

(71) Middle East Times, April 26, 2005.

(72) No. 44774/98 2004.

(73) Knsel 2002.

(74) Tuna 2006.

(75) Sellars, Serpil Karacan. 2004. "Tug-of-War Over Islamic Headscarf in Turkey." Panos London Online, Mar. 5.

http://www.panos.org.uk/newsfeatures/featuredetails.asp?id=1186.

Accessed Aug. 31, 2007.

(76) Knsel 2004.

(77) Knsel 2004.

(78) Milliyet Newspaper, July 22, 2003.

(79) Çarkoglu, Ali, and Binnaz Toprak. 2000. *Religion, Society, and Politics in Turkey.* Istanbul: TESEV. Available at

http://www.tesev.org.tr/eng/project/TESEV_search.pdf.

(80) Carkoglu and Toprak 2000.

(81) Ahmad, Feroz. 2003. *Turkey: The Quest for Identity.* New York: Oneworld, pp.182.

(82) White, Jenny. 2002. "The Dilemma of Islamism." In Deniz Kandiyoti and Ayse Saktanber, eds., *Kültür Fragmanlarq: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Culture Fragments: Daily Life in Turkey). Istanbul: Metis, pp.201-226.

(83) Navaro-Yasin, Yael. 2002. "The Identity Market: Merchandise, Islamism, Laïcité." In Deniz Kandiyoti and Ayse Saktanber, eds., *Kültür Fragmanlarq: Türkiye'de Gündelik Hayat* (Culture Fragments: Daily Life in Turkey). Istanbul: Metis, pp.229-258.

(84) Jacoby 2004, 150.

(85) Selçuk, Sami. 2000. *Longing for Democracy.* Ankara: Yeni Türkiye.

(86) Howe, Marvine. 2000. *Turkey: A Nation Divided over Islam's Revival.* Boulder, Colo.: Westview, pp.1-10.

(87) Kösebalaban, Hasan. 2005. "The Impact of Globalization on Islamic Political Identity: The Case of Turkey." *World Affairs* (June 22): 27-37.

الفصل السادس

إندونيسيا.. واقع التنوع وآفاق التعددية

يقوم هذا الفصل على الاعتقاد بأن التنوع المقصود به "الاختلاف الديني والعرقي" وغيرهما هو ظاهرة واقعية، بينما التعددية هي نظام القيم والمواقف والمؤسسات والعمليات التي يمكن أن تترجم هذا الواقع المتنوع إلى تماسك اجتماعي مستدام واستقرار سياسي وتنمية اقتصادية. جزء من هذا المنظور أن ظاهرة التنوع في حد ذاتها سمة دائمة لكل المجتمعات الإنسانية في كل مكان، تتجلى في مختلف الأشكال والتفاعلات فيما بين هذه المجتمعات عبر الزمن. بعبارة أخرى، التنوع واقع ملموس يدلل عليه تاريخ المجتمعات الإنسانية، أما التعددية فهي أيديولوجية أو توجه ونظام يقبل ذلك التنوع بوصفه قيمة إيجابية ويسهل المفاوضات الدائمة والتوفيق بين العديد من أنواع الاختلافات، دون السعي للقضاء عليها أو على أي منها تماما أو توقع حدوث ذلك. على سبيل المثال فإن وجود اختلافات حول مسائل الدين أو العقيدة سمة دائمة في المجتمعات كافة، والتعددية هي التوجه أو النظام الذي يقوم في تنظيمه للعلاقات بين مختلف الأديان والطوائف العقائدية على قبول حقيقي للواقع، بدلاً من السعي لصهر الأديان والمعتقدات جميعاً في بوتقة واحدة أو إقصاء أحدها أو بعضها، إن البشر قادرون دائماً على الاعتصام بأيديولوجية التعددية والانخراط في مفاوضات ومواءمات بين الأديان والطوائف المختلفة. وتذكيراً بتأكيدي السابق على الدور الحاسم للواسطة الإنسانية، أقول إن الناس هم الذين يستطيعون دائماً أن يشكلوا اختلافاتهم ويتعاملوا معها بحيث يحققون تعددية حقيقية ومستدامة، وعلى نفس المنوال قد يخفقون في قبول اختلافاتهم والتفاوض بشأنها، أو في تحقيق التعددية، ولكن ليس بشكل نهائي أو قاطع، لأنه مع كل فشل هناك احتمال جديد للنجاح في المستقبل، وبالتالي فالسؤال الذي يجب أن يطرح دائما هو

ما الذي يمكن أن يقوم به الناس لتحويل واقع الاختلاف الدائم إلى تعددية مستدامة؟

إندونيسيا على الأغلب هي واحدة من أكثر البلدان تنوعاً، بكل ما تحمله الكلمة من معانٍ، في عالمنا اليوم، وستظل جغرافية آلاف الجزر التي تشكل ذلك البلد وتنوعه على الأغلب تحديا أساسيا أمام إمكانية تطبيق ما يُسمى بنموذج "الدولة القومية". وكما أشرنا سلفاً، يمثل هذا النموذج إشكالية لأنه غالباً ما يفهم على أنه يعني فرض تماثل مصطنع لتحقيق وحدة مثالية تقوم في العادة على ما تفضله النخبة الحاكمة أو الجماعة المهيمنة بين السكان. ويمكن أن يحدث ذلك تحت ما يسمى الدولة العلمانية أو الدولة الدينية، وحتى تحت ستار التعددية، وهذه هي النقطة الرئيسية التي يعنى بها هذا الفصل.

لقد "ابتُدعت" فكرة إندونيسيا كبلد موحد في أواخر العشرينيات من القرن الماضي على يد قادة الكفاح من أجل الاستقلال ضد الحكم الاستعماري الهولندي، قائلين بأنهم "يوحدون" بين ما يقرب من ١٧,٠٠٠ جزيرة في "أمة" واحدة متلاحمة. ينتمي سكان الثلاثة آلاف جزيرة – باقي السبع عشرة ألف جزيرة غير مأهول بالسكان – إلى عدد كبير للغاية من الجماعات العرقية والإثنية، ويتحدثون عدة لغات وتتعدد هوياتهم وينتمون إلى عدد من التقاليد الدينية والأعراف الثقافية يماثل تقريبا عدد جزرهم. لكننا مهتمون هنا فقط بالتنوع الديني القائم في علاقته بالتعددية الدينية بوصفها منظومة معيارية ومؤسسية، وذلك من وجهة نظر إسلامية.

هناك عدة نظريات حول دخول الإسلام إلى "نوسانتارا" (المعروفة حالياً بإندونيسيا) وحول مختلف "الطرق" والفاعلين ذوي الصلة بعمليات الأسلمة المتنوعة، سواء من جنوب الجزيرة العربية مباشرة أو عن طريق الهند، وسواء التي قام بها دعاة محترفون أو شيوخ الصوفية.(١) لأغراض هذا البحث المحدودة يمكن التوفيق بين عدد من النظريات بقبولنا أن تاريخ الاحتكاكات الأولى المحدودة والسطحية مع المسلمين القادمين من الجزيرة العربية وفارس والهند يرجع على الأغلب إلى القرن الثامن، ولكن "الأسلمة" الواسعة النطاق، المتواصلة، المنظمة لم تبدأ إلا بعد ذلك بكثير، في نحو القرن الثامن عشر أو التاسع عشر وفقا لما أورده بعض الباحثين.(٢) يبدو أن هناك اتفاقاً أكبر حول الرأي القائل بأن عملية الأسلمة قد تحققت بطرق

سلمية، على الرغم من وجود بعض الحالات التي استخدم فيها بعض الحكام المسلمين القوة لإجبار من حولهم من شعوب على اعتناق الإسلام، وقد ساهمت أيضاً العلاقات التجارية المكثفة مع أقاليم العالم الإسلامي المركزية آنذاك، وهجرة العرب، لا سيما من حضرموت ومناطق أخرى من اليمن، في هذه العمليات. بيد أن تلك العملية، بحكم طبيعتها الخاصة، لم تأخذ هيئة واحدة ولم تكن شاملة، حيث أنها كانت تميل إلى الاعتماد على الموقع والإطار الزمني والظرف الخاص، مثل طبيعة ومرونة التقاليد الثقافية والدينية الموجودة سلفاً وما إلى ذلك. نجد، على سبيل المثال، أن المناطق الساحلية بثقافتها المتصلة بالبحر والارتحال والإتجار وأسلوب حياتها المنفتحة على العالم الخارجي كانت أكثر تقبلا للإسلام من المناطق الداخلية ذات الثقافة القروية المنعزلة.

ومن بين العوامل التي حثت على اعتناق الإسلام على نطاق واسع في القرن الرابع عشر الأفول المتزامن للممالك الهندوسية والبوذية في "نوسانتارا"، مثل إمبراطورية "ماجاباهيت" ومملكة "سريفيجايا" ومملكة جزر"سوندا" من ناحية، ونهوض الممالك الإسلامية مثل "آتشيه" و"دار السلام" و"ملكة" و"دماك" و"سيريبون" و"تيرنات" من ناحية أخرى.(٣) ويبدو كذلك أن تلك العملية لم تكن شديدة التدرج فحسب، بل كانت أيضاً تقوم على أساس التوفيق بين المعتقدات الدينية المتعارضة، حيث إن غالبية الدعاة المسلمين في الجزر المختلفة، لا سيما الأولياء الصوفيين التسعة في جاوة، كانوا على استعداد لتقبل معتقدات وممارسات سابقة للإسلام بدلاً عن الإصرار على إقصاء كل ما هو غريب عن السنة النبوية. في كثير من الحالات قيل إن الدعاة المسلمين قد اجتذبوا الكثير من الأشخاص إلى الإسلام بالتأكيد على تفوقه في صنع الخوارق والمعجزات.(٤)

وكما حدث في مناطق أخرى من العالم الإسلامي، أصبح "تطهير" العقيدة من "الخرافات غير الإسلامية" محور عمل الحركات "الإصلاحية" في إندونيسيا، مثل حركة "بادري" في النصف الأول من القرن التاسع عشر التي تأثرت بالتعاليم الوهابية المستقاة من المذهب الحنبلي، والجمعية المحمدية التي برزت فيما بعد وتأسست في عام ١٩١٢.(٥)

تجدر الإشارة إلى أن عدة عوامل مثل تناثر أراضي الإقليم والتنوع بين السكان والاعتماد على التجارة مع الشعوب النائية قد ساهمت في جعل سكان

الجزر أكثر تقبلاً للتأثير الثقافي الخارجي، وقد تواءم الإسلام جيداً مع هذه العوامل باحتواء التقاليد والمبادئ والعناصر المؤسسية المحلية مادامت متسقة مع المبادئ الإسلامية الأساسية. هذا المنهج مقبول بوصفه جزءاً من سنة الرسول، عليه الصلاة والسلام، نفسه، ولأن الأجيال الأولى من المسلمين كانت تطبّقه على نحو منهجي أثناء الموجة الأولى من توسعها في العراق وبلاد فارس ومصر وشمال أفريقيا. بتطبيق هذا المنهج في "نوسانتارا" تمكن علماء الدين المسلمون في أحكامهم ومداولاتهم من الاستناد بحرية إلى "العادات" (Adat)، وهنا الكلمة تعني التقاليد المحلية والأعراف أو الممارسات الاجتماعية، لا سيما تلك التي تتعلق بالأحكام الشرعية أو القانونية. ومع تغير "الأعراف" الخاصة بكل مجتمع محلي مع مرور الزمن تغيرت قدرة الإسلام على المواءمة وتغيرت عمليات الإدماج التدريجية، وقد قيل إن العرف والشريعة كانا يعاملان بوصفهما منظومتين قانونيتين يمكن للمجتمعات المحلية الإسلامية اللجوء إليهما.[٦]

لكن يبدو من المعقول افتراض أن إدراج الإسلام في الحياة اليومية للمسلمين، علاوة على المؤسسات الاجتماعية الثقافية والعلاقات السياسية، يمكن أن يُفهَم على نحو أفضل في إطار طيف واسع يمتد بين ما هو "مؤسلم" تماماً إلى ما هو إسلامي بالاسم فقط. هذا الافتراض مقبول عموماً وكاف لغرض البحث الحالي، وإن كان قد يحتاج الأمر لإجراء دراسات أكثر عمقاً حول الدور المحدد التي لعبته العوامل المتباينة في ديناميات الأسلمة في مجتمعات محلية معينة عبر فترة من الزمن.

أما بالنسبة للتنوع الديني بصفة خاصة، فيصعب تصنيف الكثير من الإندونيسيين على أنهم ينتمون لديانة واحدة بعينها، ناهيك عن وصف فهمهم أو ممارساتهم لتلك الديانة بأنها أحادية ومتوحدة، ومن ثم ليس من المفيد التأكيد على أن البلاد الآن لديها أكبر عدد من السكان المسلمين في العالم لأن مسلمي إندونيسيا يعتنقون طيفاً واسعاً من المفاهيم والممارسات الخاصة بالإسلام، قد لا يعتبر مسلمون آخرون في أنحاء أخرى من العالم بعضها منتمياً إلى الإسلام بأي شكل من الأشكال. في الوقت نفسه من الصحيح أن الأغلبية العظمى من السكان يعرفون أنفسهم على أنهم مسلمون في إطار فهمهم المحلي للإسلام، وهو الفهم الذي اتسم تقليدياً بالتعددية وقبول الاختلاف. صحيح أيضاً أن هناك نزوعاً نحو الرؤية "الوهابية" المتزمتة

للإسلام والتي تسعى إلى نقض المواقف والممارسات السابقة الأكثر تسامحاً وإلى فرض وحدة دينية مصطنعة.

في ما يتعلق بالطرح العام لهذا الكتاب وموضوعه فإنني مهتم في هذا الفصل بالدور الذي يمكن أن يلعبه خطاب إسلامي محلي في إمكانية تحول واقع التنوع هذا إلى تعددية حقيقية ودائمة. بعبارة أخرى، سأركز فقط على الخطاب الإسلامي داخل إندونيسيا في تأثره بعوامل أخرى داخلية وخارجية، دون محاولة التطرق لمناقشة صور التنوع الإثني أو اللغوي الأخرى أو غيرها من صور التنوع. لكنني هنا أثير السؤال حول كيفية تحقيق التعددية وكفالتها، ولا أكتفي بطرح تحليل "حيادي" لصور إخفاقات تلك التعددية أوجه قصورها في السياق الإندونيسي. إن المنهاج الإيجابي الذي أقترحه يخضع بالطبع لتساؤلات حول جدوى وجاذبية الوحدة المصطنعة لنموذج الدولة القومية: بأي معنى يجب أن نسعى لتعزيز التعددية وفي أية أطر؟

وكما كانت الحال في الفصلين السابقين عن الهند وتركيا فإن المناقشة التالية حول إندونيسيا تهدف إلى توضيح الجوانب ذات الصلة بالنظرية العامة التي عرضناها آنفاً، دون ادعاء تغطيتها بشكل شامل أو كامل. حتى فيما يتعلق بالقضايا المهمة التي حددها الفصل وتناولها بالدراسة فأنا أعلم أنه بالإمكان دراستها من وجهات نظر أخرى. مع الاحتفاظ بهذا التوضيح وغيره في الأذهان، يشمل النقاش التالي ما يلي: يقدم القسمان الأول والثاني نظرة تاريخية عامة على القضايا ذات الصلة بالإضافة إلى خريطة ديمغرافية لتوضيح التنوع الديني في إندونيسيا، حيث يشكل هذان الجانبان خلفية الجدل الحالي حول العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع وسياق هذا النقاش. بعد ذلك نلقي الضوء على جوانب هذا الجدل في المقاطعات وبين النخب في المركز قبل أن نختتم الفصل بتقييم للوضع الحالي في إندونيسيا في علاقته بالنظرية العامة أو الإطار العام الذي يطرحه هذا الكتاب.

خلفية الجدل الحالي وسياقه

ينبغي التذكير بأن الموضوع الأساسي الذي نعنى به هو ما إذا كان على إندونيسيا أن تتأسس كدولة إسلامية تفرض الشريعة بوصفها التشريع الوضعي والسياسة الرسمية للدولة، أم كدولة محايدة دينياً تحترم وتيسر

حقوق المسلمين في العيش في مختلف المجتمعات المحلية وفق معتقداتهم الدينية وثقافتهم.

في ضوء أطروحة هذا الكتاب نجد أن الخيار الأول غير متسق ويتعذر الدفاع عنه، بينما الخيار الثاني هو الغرض من علمانية الدولة التي تفهم على أنها الفصل بين الإسلام والدولة مع تنظيم العلاقة بين الإسلام والسياسة، كما ناقشنا من قبل. من هذا المنظور سيركز الاستعراض التالي على السوابق والتطورات حديثة العهد المتصلة بالجدل حول تطبيق الدولة للشريعة كقانون في فترة ما بعد الاستعمار. لن أناقش في هذا الاستعراض ما إذا كانت الدولة تطبق الشريعة في فترة ما قبل الاستعمار وأثناء الحكم الاستعماري أم لا، لأن ذلك لا يتصل، على وجه الدقة، اتصالاً مباشراً بموضوع الكتاب. كما أشرنا منذ البدء فإن العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في المجتمعات الإسلامية الحالية قائمة في سياق يختلف فيه نموذج الدولة والإدارة والنظم الاقتصادية والسياسية العالمية تماماً عما كان سائداً أثناء الحقبة السابقة للاستعمار.

ترجع بدايات الجدل الحالي حول تطبيق الدولة للشريعة إلى حركات المقاومة الإسلامية في القرن التاسع عشر، غير أنه كان من المستحيل آنذاك تصور ذلك الأمر في ما يخص عموم إندونيسيا أو "نوسانتارا"، وذلك لسبب بسيط هو أن مجرد فكرة مثل ذلك الكيان الموحد لم تكن طرحت حتى أواخر العشرينيات من القرن الماضي. تنبغي الإشارة هنا إلى أنه لم يكن هناك كيان موحد حتى تحت الحكم الاستعماري الهولندي، وعلى الرغم من ذلك تظل هذه المرحلة "القومية" حديثة العهد متصلة في وعي المسلمين بالحركات والتجارب الإقليمية والنماذج التاريخية السابقة، وهو ما يُمكن الداعين إلى الدولة الإسلامية من استدعاء تلك النماذج التاريخية لدعم مطالبهم الحالية. بهذا المعنى هناك استمرارية تمتد من المراحل الأولى من أسلمة "نوسانتارا" التي عرضنا لها بإيجاز في بداية هذا الفصل، مروراً بالاستعمار الهولندي ثم الكفاح من أجل استقلال إندونيسيا الموحدة، وفترة ما بعد الاستقلال، وصولاً إلى الوقت الحالي. إلا أن الأمر اختلف تماماً عندما تمت إثارته فيما يتصل بعموم إندونيسيا منذ إعلان الاستقلال في ١٧ أغسطس ١٩٤٥ بسبب تغير السياقين الوطني والعالمي تغيراً جذرياً. لكن قد

يكون من المفيد استعراض خلفية الجدل حول الشريعة والدولة في فترة ما قبل الاستقلال باختصار.

لقد استمر الصراع حول نتاج تلك "اللحظة التأسيسية" في فترة ما بعد الاستقلال، وشكل جزءاً من المنطق الذي قامت عليه المبادرات الانفصالية، مثل حركة ما يسمى بدولة "دار الإسلام" الإسلامية في غرب جاوة في الفترة من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٦٢، والتطورات المماثلة في جنوب "سولاواسي" و"آتشيه"، وفي المجلس التأسيسي الذي تلا انتخابات عام ١٩٥٥ في ظل الدستور المؤقت لعام ١٩٥٠، شن الإسلاميون تحدياً آخر لنموذج "البانتشاسيلا"[(٧)]. وحيث لم يتمكن أي من الطرفين من الحصول على أغلبية الثلثين اللازمة لإقرار اقتراحه، قام سوكارنو بحل المجلس التأسيسي بقرار رئاسي في ٥ يوليو ١٩٥٩ وأعاد البلاد إلى دستور ١٩٤٥. من الجائز أن سوكارنو كانت له دوافع أخرى وراء هذا التحرك، حيث أن دستور ١٩٤٥ كان يضمن للرئيس سلطات واسعة وكان مبهماً وغامضاً بشأن حدود هذا المنصب،[(٨)] ولكن تبقى نقطة هامة وهي أن الطريق المسدود الذي وصل إليه المجلس التأسيسي أعطى سوكارنو الفرصة، بل وربما الذريعة، لتقليص آفاق الديمقراطية الدستورية في إندونيسيا. أصبحت الخسارة أكثر فداحة أثناء العقود الثلاثة التالية التي شهدت دكتاتورية سوهارتو تحت ستار "الديمقراطية الموجهة" التي أسسها سوكارنو.

ثمة تطور آخر ذو صلة وثيقة بالموضوع تجدر الإشارة إليه هنا وهو ظهور الإصلاح الإسلامي بقيادة مثقفين إندونيسيين أمثال "حسبي الشديقي" و"حزايرين" المتوفيان في عام ١٩٧٥. اقترح "الشديقي" في أوائل الأربعينيات من القرن الماضي مفهوم "الفقه الإندونيسي" ولكن أفكاره لم تثر اهتماماً كبيراً بين المثقفين الإندونيسيين آنذاك، ومع استمراره في تطوير موقفه على مدى العقود الثلاثة التالية أكد الشديقي على الحاجة للتحول بعيدا عن اتجاهات الفقه التقليدي التي لا تأخذ السمات الفريدة للمجتمع الإندونيسي المسلم في الاعتبار، ودعا إلى فقه إندونيسي يقوم على مصادر الشريعة الأساسية ومناهجها على أن يستقي جذوره في نفس الوقت من قيم المجتمع المحلي الخاصة. وفي عام ١٩٥١ كان "حزايرين" أول من اقترح تأسيس مذهب إسلامي جديد يعكس السمات الخاصة للتاريخ الإندونيسي ويستجيب

لحاجات المجتمع، بدل الاعتماد الحصري على المذهب الشافعي التقليدي المنتشر بين غالبية الإندونيسيين.

يتفق كلا المفكرين على التأكيد على نظام الأعراف الإندونيسية، على الرغم من اختلافهما حول كيفية الاعتماد على تلك الأعراف – فقد دعا "حزايرين" إلى إحياء المدرسة الشافعية بما يتناسب مع الظروف المحلية بينما حث "الشديقي" على استخدام جميع المدارس والمذاهب الفقهية الإسلامية كمصادر لصياغة فقه إندونيسي. يمكن النظر لهذين الموقفين على أنهما يؤكدان على التعايش والاعتماد المتبادل القائمين بين العرف والشريعة في المجتمع الإندونيسي، ولا تزال هذه الأفكار ومنطقها الذي تقوم عليه تجد صدىً في سياسات الدولة. كما في إعلان "قانون المحاكم الإسلامية" (عام ١٩٨٩)، والقرار الجمهوري لعام ١٩٩١ بشأن تجميع القانون الإسلامي، وما يسمى بالخدمات المصرفية الإسلامية.

وبصفة عامة يبدو أن الجهود الرامية إلى تسهيل نوع من الحوار بين العرف والشريعة قد حظيت بإجماع كبير حيث كان العلماء المسلمون يسعون للخروج بتفسيرات للشريعة لصالح التوفيق بين المنظومتين. كما كانت تلك الرؤية تميل أيضاً لأن تعزو الجهود المبذولة لإبراز التناقض بين الموقفين إلى دوافع سياسية أو فشل في تقدير الاتساق العقائدي بين المنظومتين.[٩] مع ذلك لا ينبغي التقليل من شأن الدور الذي لعبته العوامل السياسية في هذا الشأن أو اعتبارها غير ذات صلة أو غير مشروعة، لأن تلك العوامل يمكن أن تؤثر في هذه العلاقة بطريقة أو بأخرى على المستوى البنيوي الذي تقوم عليه وإن لم يتم الإقرار بذلك صراحة. على سبيل المثال يمكن رؤية ذلك في تطورات عملية تجميع القانون الإسلامي، وقانون القضاء الديني (قانون رقم ٧ لعام ١٩٨٩)، وبنك المعاملات الإسلامية الإندونيسي وغيره من البنوك التي زعمت تطبيق مبادئ الشريعة أثناء "النظام الجديد" (Orde Baru). كانت بعض فئات السكان في إندونيسيا تنظر إلى هذه العملية بريبة كبيرة، وكانت ترى أنها تشكل أساس "ميثاق جاكرتا". كان المعارضون لتلك التطورات بصفة خاصة يرون أنها تجسد رعاية الدولة للمبادئ الشرعية بموجب الصيغة التي رُفضَت في عام١٩٤٥، حيث طرح أثناء إعداد ميثاق جاكرتا أن يتضمن النص على تطبيق الشريعة الإسلامية، وحاول آخرون التقليل من أهمية تلك المخاوف ووصفوها بأنها

لا أساس لها من الصحة لأن الأساس الذي قامت عليه الدولة الإندونيسية في ظل "البانتشاسيلا" لا يمكن الطعن فيه ولا التفاوض حوله. ولكن هل هذا صحيح وحقيقي أم قابل للاختلاف؟

مع سقوط "النظام الجديد" في ١٩٩٨ برز الجدل مرة أخرى حول "ميثاق جاكرتا" ودور الشريعة في الدولة بين حركات وقوى اجتماعية مختلفة، وبشكل عام هناك حالياً نوعان من الحركات والمواقف الإسلامية إزاء تطبيق الدولة للشريعة. وهناك عدد من دعاة دور نشط للدولة في تطبيق الشريعة مثل مجلس الدعوة الإسلامية الإندونيسي واللجنة الإندونيسية للتضامن مع العالم الإسلامي ومجلس مجاهدي إندونيسيا وجبهة المدافعين عن الإسلام وجنود الجهاد وحزب تحرير إندونيسيا، وغيرهم، أما القوى المعارضة لقيام الدولة بهذا الدور فتضم بصفة رئيسية الجمعية المحمدية ونهضة العلماء والمنظمات غير الحكومية الإسلامية مثل مؤسسة "بارامدينة"[١٠] (Paramadina) وشبكة الإسلام الليبرالي (Jaringan Islam Liberal) وغيرها. بيد أن التغيرات الهيكلية التي تسببت فيها سياسات منح الحكم الذاتي لبعض المقاطعات التي أدخلها مجلس النواب في عام ١٩٩٩ أضافت تعقيدات أخرى للوضع بتمكين المجتمعات المحلية من تطبيق بعض مبادئ الشريعة على المستوى المحلي أو على مستوى المقاطعات، بصرف النظر عن موقف الحكومة الوطنية المركزية. ينظر بعض معارضي إقامة دولة إسلامية لتلك المبادرات بكثير من الريبة، حيث يخشون أن تنتهي رعاية الدولة لتلك الأنشطة بالعودة إلى العمل من جديد بالفقرة الشهيرة التي كانت قد حذفت من ميثاق جاكرتا. قد تبدو تلك المخاوف سابقة لأوانها أو مبالغاً فيها من حيث إن تلك المبادرات الأخيرة من أجل تطبيق الشريعة من المفترض أنها تنفذ من خلال الدولة القائمة على "البانتشاسيلا" لا عن طريق تحويل الدولة لدولة إسلامية. لكن بالإضافة إلى الخوف من أن يكون ذلك منزلقاً يؤدي في النهاية لتحقق استراتيجية الإسلاميين بشكل تدريجي، فإن مخاوف معارضي الإسلاميين يؤججها أيضاً غموض مطلبهم الأساسي: فما المقصود بإقامة دولة إسلامية أو بتطبيق الشريعة الإسلامية؟ وما هي تبعات ذلك على المواطنين الإندونيسيين؟

كما أشرت سابقاً في هذا الكتاب، وكما سأوضح باختصار لاحقاً في هذا الفصل، فإن أي جهد لتطبيق الشريعة يمثل إشكالية لأنه سيعني فرض رؤية

الحكام للشريعة على المسلمين وغير المسلمين. استمرار هذا الجدل إنما يؤكد الطبيعة المعقدة لهذه القضايا، فمن ناحية يرى مؤيدو بعض السياسات، من أمثلة تجميع قانون الأسرة الإسلامي والنظام المصرفي الإسلامي، أن الدولة ملزمة بالوفاء بواجباتها من حيث تنظيم هذه الشؤون للمسلمين الذين يعتبرون أن هذه الأمور تدخل في نطاق عقيدتهم الدينية. من ناحية أخرى تكمن المشكلة تحديدا بالنسبة للمعترضين على هذه التدابير في هذا الطرح؛ إذ كيف يمكن الزعم بأن الدولة لا تنحاز للإسلام أو المسلمين وهي ترعى علناً برامج تسعى لتعزيز بعض القواعد انطلاقا من أنها قواعد شريعة ملزمة دينا وبوصفها مسألة تتعلق بسياسة الدولة؟ إن ما يُنظَر إليه على أنه تنظيم ضروري ومنهجي لقواعد الشريعة في ما يتعلق بقانون الأسرة أو النظام المصرفي يتعين على محاكم الدولة تطبيقه – هو ما يراه آخرون غير مرغوب فيه ويعترضون عليه للسبب نفسه، وهو لماذا تفرض محاكم الدولة أي قانون بصفته قانون ديني من أساسه؟ يضرب هذا التوتر بجذوره في عمق العملية والأساس المنطقي اللذين تم إقناع المسلمين بموجبهما بقبول سياسات النظام الجديد – مثل برامج تنظيم الأسرة – التي كان بعض المسلمين يرون فيها خرقا للشريعة، أو حتى إقناعهم بقبول "البانتشاسيلا" نفسها بوصفها الأساس الوحيد في ظل النظام الجديد، فقد جرى التغلب على مقاومة البعض واعتراضهم على أن تقوم الدولة على هذا الأساس باستخدام المنطق الإسلامي القائل: "ما لا يدرك كله لا يترك جُله". لكن هذا المنطق يفترض أيضاً أو يتطلب أن تحقق دولة "البانتشاسيلا" بعض أهداف الدولة الإسلامية أو أغراضها، وكما سنشرح باختصار لاحقاً، تحمل الإسلاميون في المرحلة التأسيسية والأجيال اللاحقة تعديل "ميثاق جاكرتا" و"مبادئ البانتشاسيلا" دون التخلي عن أهدافهم، وقد يكون حقيقياً أن الإسلاميين يحاولون استخدام آليات الدولة نفسها لتغييرها بحيث تتناسب مع النموذج الخاص بهم، كما فعلوا في إيران والسودان، وكما يحاولون في مناطق أخرى.

في ختام هذا القسم أذكِّر بأن هذه الدراسة تعتمد وتبني على قاعدة أن الشريعة تظل ملزمة للمسلمين في كل مكان، ولكن ذلك يجب أن يحدث دائماً طواعية، بدافع قناعة شخصية وليس بإكراه من الدولة. تكمن القضية فيما إذا كان يتعين فرض هذا الالتزام عن طريق السلطة الجبرية للدولة، أم أنه

يجب على الدولة أن تلتزم الحياد في ما يتعلق بجميع الديانات لكفالة وحماية حق جميع المواطنين وقدرتهم على الحياة وفق معتقداتهم الدينية وغيرها من المعتقدات. ومن المؤكد أن حقائق التنوع الديني في إندونيسيا، حتى بين صفوف المسلمين، كما يتضح من الاستعراض الموجز التالي، إنما تدعم وتؤيد صحة دعوتي إلى حياد الدولة تجاه الدين.

واقع التنوع الديني في الجزر الإندونيسية

على الرغم من أن إندونيسيا ليست اليوم دولة دينية فإن الدين قد شكل جانباً مهماً في تأسيس الدولة. قامت الدولة عام ١٩٤٥ على خمسة مبادئ، هي الإيمان بإله واحد أعلى، والإنسانية، والقومية المعبر عنها في وحدة إندونيسيا، والديمقراطية التشاورية، والعدالة الاجتماعية. تنص المادة ٢٩(١) من دستور عام ١٩٤٥ على ما يلي: "تتأسس الدولة على الإيمان بإله واحد أحد". لكن على الرغم من أن المادة ٢٩(٢) تكفل حرية ممارسة العقيدة: "تكفل الدولة حرية ممارسة الشعائر الدينية لجميع الأشخاص، كل حسب دينه أو معتقده"، إلا أن هذه الحرية محدودة في أرض الواقع بست ديانات معترف بها رسمياً لا غير، وهي الإسلام والكاثوليكية والبروتستانتية والهندوسية والبوذية والكونفوشية.[١١] يشكل هذا التقييد وغيره جانب من مظاهر التناقض والتوتر للحرية الدينية في إندونيسيا وهو أمر مثير للقلق نظراً للتنوع الديني بين سكان البلاد.

وفقاً لنتائج الإحصاء السكاني التي أعلنتها الهيئة المركزية للإحصاء في عام ٢٠٠٣، هناك ١٧٧ مليون مسلم في إندونيسيا، و٢٣ مليون إندونيسي يعتنقون ديانات معترف بها (كاثوليك وبروتستانت وهندوس وكونفوشيون وبوذيون).[١٢] بالإضافة إلى الفئات التي شملها الإحصاء يعتنق الإندونيسيون الذين يعيشون في مناطق نائية من البلاد ما يسمى "بالديانات المحلية"، وهي الديانات التي سبقت مجيء أي من الديانات المعترف بها رسمياً الآن في المنطقة. تتفق هذه الديانات المحلية مع "الديانات الأوسترونيزية"[١٣] الأخرى في بعض أنماطها ومفاهيمها،[١٤] ولكي يتم استيعاب هذه المجتمعات المحلية النائية التي يُطلَق عليها رسمياً اسم "المعزولين"، أنشأت الدولة الإندونيسية هيئة خاصة تتبع وزارة الرفاهة

الاجتماعية، وقد وجدت هذه الهيئة إلى الآن أن عدد الأشخاص المنتمين لتلك الجماعات المحلية يبلغ ٩١٩,٥٧٠ شخصاً من جميع أنحاء البلاد.[١٥] كما سنرى في الأمثلة الوجيزة التالية، تتشابه الديانات المحلية الإندونيسية في ما بينها في الإيمان بإله واحد وفي معايير وأنماط اجتماعية أخرى، ولكنها لا تندرج تحت الفئات الرسمية، وبالمثل يصعب تصنيف الإسلام في إندونيسيا بشكل واضح أو بسيط.

ديانات السكان الأصليين

تعيش جماعة "البدوي" (Badui)، وهي جماعة محلية يصل عددها إلى ما يقرب من ٦,٠٠٠ شخص، في مستوطنات صغيرة في إقليم "بانتن"، وهم يعتقدون أنهم أول من استوطن غرب جاوة. يؤمن "البدوي" بإله (*Batara* Tunggal) ذي قدرة لا تتجزأ وقوة تعم جميع الأماكن؛ إله يمكن أن يشخص على هيئة رجل يتصف بالحكمة والقداسة معاً، ولجماعة البدوي عدة أماكن مقدسة ومواقع أثرية بها نحوت صخرية ضخمة يربطون بينها وبين الأجداد القدماء ويعتبرون أحد تلك المواقع مركز الكون. يلتزم "البدوي" بمجموعة من المبادئ والقواعد التي اشترعها الأجداد القدماء، والتي تعهد إلى مجتمعهم المحلي بمهمة الحفاظ على سلامة مركز العالم، ومن ثم كان لزاماً عليهم "عدم تدمير الجبال، وعدم إلحاق الأذى بالوادي، وعدم التعدي على المحظور، وعدم تغيير وصايا الأسلاف، وعدم تقصير كل ما هو طويل، وعدم تطويل كل ما هو قصير".[١٦]

وفي المناطق المحيطة بجبل "برومو" شرقي جاوة، يعيش شعب "التنجر" الذي يبلغ عدده نحو ٥٠,٠٠٠ شخص، وأهل التنجر هم الجماعة الوحيدة في جاوة التي ما زالت تحتفظ بالعادات الكهنوتية غير الإسلامية المنحدرة مباشرة من "شيفية"[١٧] مملكة "ماجاباهيت" الهندوسية. تتضمن طقوسهم وشعائرهم تقديم قرابين من الطعام على قمة جبل "برومو" تقديساً لأسلافهم، وتقديم الطعام والأضحية من الماشية لروح البركان الذي ما زال نشطاً.[١٨] نتيجة لتفاعل شعب "التنجر" المكثف مع سكان بالي فقد قبلوا مع مرور الوقت حقيقة أن ديانتهم ذات صلة وثيقة بالهندوسية "البالية".[١٩]

يعتنق شعب "باتاك" الذي يقطن منطقة نهر "توبا" في شمال سومطرة ديانة "البارماليم"، ويبلغ عددهم نحو ٦,٠٠٠ نسمة، وهم يؤمنون بإله واحد

ويقيمون عيدا سنوياً لحمده وشكره، وكغيرها من الديانات المحلية الأخرى تؤكد تعاليم "البارماليم" أيضاً على أهمية الحفاظ على الطبيعة، ونجد ذلك مثلا في فرض زرع شجرة عند قطع أخرى.

من ناحية أخرى يعتقد سكان جزيرة "سيبروت" الذين يعيشون في أرخبيل "منتاواي" غربي سومطرة (لا توجد تقديرات لعددهم) أن لكل شيء روح (الإنسان والحيوان والنبات والجماد)، وحيث إن الكائنات غير البشرية تعتبر شريك اجتماعي فيجب أن توافق على أن يستخدمها البشر. من ثم لا يُسمَح بالأفعال التي لا تتسق مع طبيعة الكائنات غير البشرية التي يستخدمها البشر، وعدم الالتزام بتلك المحرمات يطلق هذا الشيء أو الكائن ضد الشخص الذي ارتكبها.[٢٠]

أما "الداياك" الذين يعيشون في الأماكن النائية في "كاليمانتان"[٢١]، فهم جماعة عرقية كبيرة يبلغ عددها ٦٠٠,٠٠٠ نسمة، يتألفون من حوالي ٤٠٥ مجموعة إثنية متفرعة عن الجماعة الكبيرة. "الداياك" هم سكان "كاليمانتان" الأصليون ويعيشون في جميع أنحاء هذه الجزيرة التي تعد ثالث أكبر جزيرة من جزر إندونيسيا، ويؤمنون برب واحد ويعبدون أسلافهم ويتمسكون بواجب حماية الطبيعة، وهم يؤمنون بأنه لزام عليهم خدمة ثلاثة أرواح عليا وهي: الرب، أسمى عنصر وخالق جميع المخلوقات، والروح الحارس للأرض وروح الأسلاف.

لا تزال ديانة "وانا" في وسط "سولاويسي" تحتفظ بشكلها القديم مع تبني بعض عناصر الديانات الجديدة التي أصبحت الآن رسمية، فتستخدم على سبيل المثال مفردات وجملاً عربية مأخوذة من صلوات المسلمين. شكلت السياسات الدينية للدولة الإندونيسية ضغوطاً على الشباب الذي يعتنقون ديانة "وانا" لدفعهم لاعتناق إحدى الديانات المعترف بها، وكما حدث في مناطق أخرى في إندونيسيا فقد تحول من يعيشون في المناطق الداخلية إلى المسيحية بينما دخل سكان المناطق الساحلية في الإسلام. نتيجة لتلك الضغوط تبنى شعب "وانا" بعض مفاهيم الديانات المعترف بها وقبل بتحريم بعض أنواع الطعام التي تحرمها هذه الأديان، ولكنه كيّف تلك العناصر لتتوافق مع أعرافه القديمة وهويته الدينية.[٢٢]

احتفظت بعض الجماعات العرقية التي تعيش في "سومبا"، وهي جزيرة صخرية مرجانية شرقي إندونيسيا يبلغ عدد سكانها نحو ٥٠٠,٠٠٠ نسمة،

بديانة أسلافها، واستطاعت أن تقاوم التحول إلى المسيحية أو الإسلام. تتضمن ديانتهم الإيمان بأرواح الموتى والأماكن المقدسة وبعض الأمتعة الموروثة جيلا عن جيل والأدوات المستخدمة في الاتصال بالعالم غير المرئي. الصلوات المهمة لتلك الجماعة تؤدي إلى طبلة كبيرة يعتقدون بأن روحها يصعد مع صوت الكاهن إلى "العالم العلوي"، ولا تُخاطب الآلهة السامية مباشرة على الإطلاق، ولكن يتم التقرب إليها من خلال مجموعة من الوسطاء. كل الحدود أو التخوم (مثل بوابات القرية والدرج الذي يؤدي إلى المنزل وشواهد مقابر الأسلاف) يحميها زوج من الأرواح، أحدها أنثى والآخر ذكر، ويجب ذكر اسميهما واستعطافهما بينما يتقدم العابرون في رحلتهم الخيالية إلى مصادر البلاء.[٢٣]

أما "أسمات"، وهي جماعة عرقية يبلغ عدد سكانها نحو ٦٥,٠٠٠ نسمة، فتعيش في إقليم "بابوا" شرقي إندونيسيا، ويعتقد أهلها أن الحياة والموت متصلان اتصالاً لا فصام له، وعلى الرغم من قبول فكرة أن كل إنسان معرض للموت لا يعترف أهل "أسمات" بأن الموت يمكن أن يحدث لأسباب طبيعية، فسواء توفي الشخص عند تقدمه في العمر أو بسبب مرض أو حادثة، فإن الموت يعتبر دائماً نتاج عمل يستخدم فيه العدو القوة الخارقة للطبيعة فيضعف جسم الشخص وروحه إلى أن يتوفى في نهاية المطاف؛ ويعتقدون أنه ما لم يُثأر لضحايا تلك الأعمال التي يقوم بها العدو، فإن أرواحهم ستُنزِل البلاء بالأحياء.[٢٤] تمثل هذه المنظومة العقائدية إشكالية واضحة من حيث الحفاظ على السلام داخل هذه الجماعة وفي علاقاتها مع الآخرين، حيث تتحدى دور الدولة في الحفاظ على القانون والنظام وتقوضه.

إن فهم التعددية – الذي يطرحه هذا الفصل – بوصفها قبولاً إيجابياً للاختلافات داخل المجتمعات المحلية وفيما بينها ينبغي أن يتضمن كيفية التوفيق بين الحقوق والمصالح المتعارضة وكيفية تنظيمها، وفي هذه الحالة يمكن رؤية المسائل من منظور حرية الدين ومقتضيات السلام الاجتماعي والاستقرار السياسي. وحيث أن الحفاظ على السلام وحماية حياة الأفراد وممتلكاتهم ضروريان لكي تستمر الحياة الاجتماعية فيجب أن يكون لهما الأولوية على المعتقدات الدينية أو الممارسات الثقافية من أمثلة عادة الثأر السائدة بين شعب "أسمات". تجدر الإشارة مع ذلك أيضاً إلى أن الدولة ليست

حكماً محايداً بشكل كامل، حيث أن من يتصرفون باسم الدولة لديهم مصالحهم وتحيزاتهم الخاصة، حتى عندما يتصرفون بنوايا حسنة لتعزيز الصالح العام، وهو في كثير من الأحيان سيناريو غير واقعي. غير أن إعمال وتوفير ضمانات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنية يكفل درجة مرضية من الحياد.

بينما لا تعترف الدولة في إندونيسيا بالديانات المحلية المتعددة، وببعض الطوائف الناشئة، فإن الدولة تتجنب تلك الصعوبة عملياً باعتبار كل الناس مؤمنين بإله واحد أعلى، وقد أُدخل افتراض الإيمان بالله، وهو أحد المبادئ الخمسة التي تأسست عليها الدولة، بموجب قرار مجلس شورى الشعب لجمهورية إندونيسيا رقم ٤ لعام ١٩٧٨، ولكنه أُلغي بالقرار رقم ١ لعام ٢٠٠٣، ولكن الممارسات التمييزية ظلت قائمة. من الناحية الإدارية لا يخضع الإندونيسيون الذين يُعتبَرون خارج إطار الديانات المعترف بها لوزارة الشؤون الدينية، وبدلاً من ذلك يُعهَد لوزارة التعليم والثقافة (المسماة الآن وزارة التعليم الوطني) بإدارة تلك المجموعات القبلية المحلية. تمارس الوزارة سيطرتها على الديانات غير المعترف بها من خلال ما يقرب من ٢٤٦ منظمة، وبعض هذه الجماعات قد تحلل أو أصبح غير منظم على الإطلاق، والكثير منها محظور ممارسته مثل ديانة "كاروهون" التي حظرها المدعي العام في إقليم غرب جاوة في عام ١٩٨٢. تأسست بعض الديانات المحلية أو الطوائف الدينية الجديدة في شكل جمعيات حديثة، وقد نظم أنصار ديانة "كاروهون" أنفسهم في "جمعية شعب كاروهون"، وثمة ديانات محلية أخرى لا تنظمها الوزارة ولا تمثلها منظمة أو جمعية.[٢٥]

إن سياسات الدولة المقيِّدة والمشوشَة لها عواقب خطيرة تتضمن إجبار أتباع الديانات المحلية على اختيار إحدى الديانات المعترف بها رسمياً ليتم تسجيلها كديانتهم في بطاقات هويتهم القومية، وحيث أن شعائر الزواج والوفاة الخاصة بدياناتهم محظورة قانوناً فعليهم أن يقيموا تلك الطقوس وفق إحدى الديانات المعترف بها، ومن ثم فإذا أراد أحد أتباع ديانة محلية الزواج واختار أن يكون مسلماً لهذا الغرض، يجب عليه التوجه إلى مكتب الشؤون الدينية، لكن إذا اختار أن يتزوج بصفته مؤمناً بأي من الأديان الأخرى المعترف بها، يجب عليه أن يقوم بذلك في مكتب الإدارة المدنية، ومن ثم

سوف يتحدد الوضع القانوني لهذا الزواج وتبعاته طبقاً للقانون المنطبق على الدين الذي اختار الشخص أن ينتسب إليه في الإسم فقط، على الرغم من أن ذلك قد لا يتسق مع معتقداته الدينية الأصلية على الإطلاق. بالإضافة لذلك، بدلاً عن الاعتراف بديانات تلك القبائل بوصفها ديانات متميزة ومستقلة، فقد مارست الدولة ضغوطاً على معتنقيها لدمجهم في إحدى الديانات الرسمية، خاصة الهندوسية. يبدو أن ذلك هو ما حدث مع ديانة "كاهارينغان" التي تعتنقها قبائل "نجايو" في إقليم "كاليمانتان"(٢٦) وديانة "ألوكتا" التي تعتنقها قبائل "توراجا" (في جنوب سولاويسي) وديانة "بيلبيجو" التي تتبعها قبائل "باتاك" وديانة "تواني" التي تتبعها جماعات "بوجي".(٢٧) ولتعظيم رقابتها على تلك الديانات المحلية، وللاستعداد لظهور طوائف ونحل جديدة، أسست الحكومة هيئة أطلقت عليها "المجلس التنسيقي لرصد الطوائف والمعتقدات في المجتمع" (BAKOR PAKEM) تتبع مكتب المدعي العام، وذلك بموجب القانون رقم ٥ لعام ١٩٨٢.(٢٨) إلى جانب رصد الممارسات التي توفق بين معتقدات دينية متعارضة يقوم المجلس التنسيقي بملاحقة بعض الطوائف الدينية الجديدة أو الناشئة التي تعتبرها السلطات الدينية الراسخة بدعة أو هرطقة. على سبيل المثال نجح المجلس في دعواه القضائية ضد جماعة "الأحمدية" أمام المحاكم ومطالبته بإعلانها كطائفة منحرفة، وأصدر المدعي العام قراراً بحظر تلك الجماعة الدينية في عام ١٩٨٩. كذلك حُظرت بعض الجماعات الدينية الأخرى التي اعتبرت طوائف منحرفة في إندونيسيا.(٢٩)

كذلك يتعرض معتنقو الديانات المحلية لحملات تبشير مسيحية وحملات لاعتناق الإسلام، وكما أشرنا سابقاً فقد مارس رجال الدين الإسلامي المحليون، لا سيما منظمة نهضة العلماء، ضغوطاً على شعب "التنجر"، على سبيل المثال، منذ الثلاثينيات لتغيير بعض ممارساتهم الدينية التقليدية. كما تتعرض جماعات "التنجر" لضغوط من أجل تطهير معتقداتها الهندوسية المحلية وتغيير ديانتها إلى صيغة الديانة الهندوسية المعترف بها رسمياً. بالمثل سعى المبشرون المسيحيون إلى تغيير ديانة سكان كل من جزيرة "نياس" و"باتاك أنغكولا" و"توبا" في شمال سومطرة وجماعات "ساعدان" في "توراجا" جنوبي سولاويسي.(٣٠)

الإسلام التوفيقي

نتيجة لانتشاره التدرجي والسلمي في جميع أنحاء جنوب شرق آسيا، فقد نجح الإسلام في احتواء بعض عناصر الثقافات المحلية التي كانت موجودة وتكيف معها،[٣١] ويختلف بالطبع التأثير المتبادل بين الإسلام والثقافات والديانات المحلية من جزء إلى آخر في إندونيسيا، ولا توجد معلومات يمكن الاعتماد عليها حول تلك المسألة. من الممكن لنا أن نعتبر العضوية في المنظمات الإسلامية الرئيسية، مثل نهضة العلماء والمحمدية والاتحاد الإسلامي (Persatuan Islam)، مؤشرا على التوزيع الديمغرافي للإسلام التقليدي. على سبيل المثال تدعي منظمة نهضة العلماء أن عدد أعضائها يبلغ ٣٥ مليون عضو من جميع أنحاء إندونيسيا، بينما يبلغ عدد أعضاء الجمعية المحمدية حوالي ٢٠ مليون عضو، وهناك أيضاً بعض المنظمات الإسلامية الجماهيرية الأصغر حجماً مثل "الإرسياد" (Al-Irsyad) ومسلمي إندونيسيا وحزب التحرير ومجلس المجاهدين وغيرها. بيد أن وجود تلك المنظمات المختلفة مؤشر في حد ذاته على عدم اتفاق المنتمين إليها حول تصورهم للإسلام. كذلك من المنطقي افتراض أن بعض أعضاء هذه المنظمات مازالوا يحتفظون ببعض القيم والمؤسسات الدينية أو الثقافية التي كانت توجد قبل الإسلام، كما يتضح من الأمثلة التالية.

اعتنق شعب "ساساك" (القاطن في جزيرة لومبوك غربي إقليم نوسا تنغارا) الإسلام، ولكن أهله ما زالوا يحتفظون بعناصر من ديانة "ساساك بودا" الوثنية[٣٢] التي كانوا يتبعونها.[٣٣] تسمى رؤيتهم للإسلام "الإسلام ثلاثي الأركان" (Islam Wetu Telu) وهي تختلف عن الرؤى التقليدية للإسلام "خماسي الأركان" (Islam Lima Waktu).[٣٤] هذا التباين في الأسماء يشير إلى أن أتباع الإسلام "ثلاثي الأركان" يقيمون الصلاة ثلاث مرات في اليوم، بينما المسلمون الذين يتبعون المذاهب الأخرى يصلون خمس مرات في اليوم. هناك أيضاً اختلافات أخرى، فعقيدة أتباع "الإسلام ثلاثي الأركان" تقوم على نواميس الكون التي يقبلها شعب "الساساك"، وهي نظرة للعالم مبنية على أن للحياة البشرية ثلاث مراحل (الميلاد والحياة ثم الموت). إذن الاختلاف ليس في عدد الصلوات اليومية فحسب، ويلعب الأسلاف في نظام الساساك العقائدي دوراً مهماً، ولهم مكانهم في جميع الممارسات الدينية، مثل زكاة المال على سبيل المثال، حيث يؤدي الساساك

الزكاة وفق الشريعة الإسلامية ولكنهم يؤدونها عن الموتى كما يؤدونها عن الأحياء. كذلك يحتفل الساساك بالعديد من المناسبات الدينية، الإسلامية منها وغير الإسلامية، ويبدو أن الكثير من أهل "الساساك" لا يشعرون بأي التزام بأداء الصلاة خمس مرات أو بصوم شهر رمضان لأنهم يعتقدون أن تلك العبادات مفروضة فحسب على الشيوخ (kiyai) الذين يتمتعون بوضعية خاصة جدا في مجتمع "الساساك".[٣٥]

أما طائفة "أما توا" (المعروفة أيضاً بشعب الكايانغ) التي تسكن "بولوكومبا" جنوب سولاواسي، فلديها طرقها الخاصة في ممارسة التعاليم الإسلامية فأهلها ينطقون بالشهادتين ويمارسون ختان الذكور كفرضين إسلاميين، ولكن معظمهم لا يشعر بأن عليه أن يقيم الصلاة خمس مرات في اليوم. وهم يعتقدون أيضاً أنه يمكن الاستعاضة عن أداء الحج إلى مكة بذبح بقرتين وتوزيع طن من الأرز على أهل القرية. فيما تعتبر طائفة "أما توا" التعاليم الأساسية لما يسمى "باسانج ري كايانج" (أي الرسالة المهمة التي خلفها الأسلاف) أكثر أهمية من القرآن والسنة، وبالتالي تنفذ الجماعة المبادئ المنصوص عليها في هذه الرسالة إيمانا بأنها تعاليم مقدسة تناقلتها الأجيال بهدف تنظيم سلوك أفراد الجماعة تجاه الله والإنسان والطبيعة، ومن يخالف أياً من تلك المبادئ أو القواعد يعاقَب بالموت أو بعقوبة جسدية أو بالنفي خارج الإقليم المحلي.[٣٦] وفي منطقة "تاسيكمالايا" غربي جاوة، يعتبر أهل "كامبونغ ناغا" أنفسهم مسلمين، ولكنهم يؤمنون بأن فرض الصلاة خمس مرات يوميا يكون يوم الجمعة فقط، ويقومون بشعيرة خاصة بهم في العاشر من ذي الحجة ويعتبرونها الطريقة الحقة في القيام بفريضة الحج إلى مكة. ومثلهم مثل المجتمعات القبلية الأخرى يجل أهل "كامبونغ ناغا" أجدادهم ويقومون بطقوس معينة لهذا الغرض.[٣٧]

أما الكيجاويون،[٣٨] أو مسلمو جاوة، فيحتفظون بعاداتهم المحلية القديمة دون أن يصنفوا على أنهم متخلفون أو معزولون، فعلى سبيل المثال يتضمن الاحتفال بالمولد النبوي في سلطنة "نغايوغياكارتا" (في إقليم يوغياكارتا) ممارسة طقوس لطهارة بعض الأسلحة مثل الخناجر. ونجد أن بعض عناصر الهندوسية القديمة والبوذية والأرواحية قد أدمجت مع المعتقدات الإسلامية في هذا الجزء من إندونيسيا، وبالنسبة لبعض مسلمي جاوة فإن الإيمان الروحي أهم بكثير من العبادات والشعائر التي تقضي بها

الشريعة.[٣٩] يحتوي الأدب الجاوي القديم على جوانب من التصوف والتأمل التي نجدها في الهندوسية والبوذية ومبادئ ومعارف التصوف الإسلامي مثل مبدأ وحدة الوجود، ويصوِّر هذا المبدأ الصوفي الإسلامي أيضاً على أنه تلك الوحدة بين العبد والرب وهو ما يمهد الطريق لمفهوم الملك بوصفه ممثل الله على الأرض.[٤٠] ويمتزج الإسلام بالثقافات المحلية على نحو متناغم أيضاً في عروض خيال الظل، كما في قصة "وايانغ" التي استغلها الأولياء التسعة (Wali Songo) في الدعوة للإسلام ونشره في جاوة، باستخدام الملحمتين الهندوسيتين الأسطوريتين "ماهابهاراتا وراماياناً".[٤١]

من الصعوبة بمكان تلخيص تنوع إندونيسيا الديني الثري في هذه المساحة الضيقة، ولكن لأغراض بحثنا الحالي يجب التأكيد على أن ثمة خطابات مهيمنة تعمل في السنوات الأخيرة على تقويض تقاليد التعايش الديني والتأثير المتبادل، فعلى سبيل المثال يتعرض المزج التضافري للهوية الدينية الإسلامية والهندوسية المتمثل في "الإسلام ثلاثي الأركان" وعقيدة جماعة "أماتوا" في بلدة "كايانغ" والإسلام في قرية "كامبونغ ناغا" للخطر بسبب محاولات "تنقية الإسلام من الشوائب" التي يدعمها مسؤولو الدولة وتمولها بعض المنظمات الإسلامية المحلية والدولية.[٤٢]

تشكل هذه المحاولات، علاوة على تيارات المقاومة المضادة من الطوائف المحلية، جزءاً من جدل أوسع نطاقاً في إندونيسيا حول إنشاء دولة إسلامية أو تطبيق الدولة للشريعة. سأقدم الآن لهذا الجدل الأكثر اتساعاً بنظرة شاملة لتاريخه وسياقه حديثي العهد، وسأستعرض أولاً منظور الأقاليم في القسم التالي، ثم منظور المركز في القسم الذي يليه.

بالنظر للاستعراض السابق للتنوع الديني أجد من اللافت للنظر أن مطلب فرض للدولة الشريعة الإسلامية يقدم أحيانا بوصفه الخيار الديمقراطي للأغلبية العظمى من الإندونيسيين، وهذا الادعاء زائف لأن الديمقراطية هي حكم الأغلبية شريطة احترام حقوق الأقلية، حتى وإن كانت أقلية من فرد واحد. على أية حال فإن هذه الدعوى مفرطة في التبسيط ومضللة لأن هناك فروقاً وتنوعا ضخما في ما بين مسلمي إندونيسيا أنفسهم، بمن فيهم أولئك الذين يدعون لإقامة دولة إسلامية، وقد تنافست عدة أحزاب سياسية فيما بينها وأيضا في مواجهة ما يطلق عليها الأحزاب العلمانية في كافة الانتخابات العامة منذ الاستقلال، ومن الواضح أيضاً أن النسبة المئوية

لمجموع أصوات الناخبين التي حققتها الأحزاب الإسلامية كل مرة كانت دائماً أقل بكثير من نسبة المسلمين إلى مجموع سكان البلاد، وهي ٨٨%. طبقاً لأحد الباحثين الإندونيسيين الذي استعرض مصادر مختلفة فقد حققت الأحزاب الإسلامية الستة التي شاركت في الانتخابات العامة في عام ١٩٥٥ مجموع ٤٥% من الأصوات، وكانت أكبر نسبة حصل عليها أحد تلك الأحزاب (حزب مسيومي) هي ٢٠%، وهي مساوية لتلك التي حصل عليها الحزب الوطني الإندونيسي العلماني. وفي الانتخابات العامة التي أجريت عام ١٩٧١ تنافست أربعة أحزاب إسلامية وحققت مجموع ٢٠% من الأصوات على المستوى الوطني. اتحدت تلك الأحزاب الأربعة نفسها معاً في "حزب التنمية المتحد" في الانتخابات العامة في عام ١٩٧٧، ولم تحصل مرة أخرى إلا على ٢٧،٥% فقط من مجموع الأصوات على المستوى الوطني. وقد حصل حزب التنمية المتحد على نسبة ٢٦% في عام ١٩٨٢، وعلى ١٥% في عام ١٩٨٧، وعلى ٢٢% في عام ١٩٩٧.[٤٣] بيد أن الظروف الاستثنائية التي تنافس فيها ٤٨ حزباً في الانتخابات العامة في عام ١٩٩٩ عقب استقالة الرئيس "سوهارتو" تجعل وصف حزب ما بأنه علماني او إسلامي أمراً صعباً، ومن ثم يصعب تحديد النسبة المئوية الإجمالية من الأصوات التي حصل عليها كل طرف.[٤٤] لكن من المعقول أن نخلص إلى أن نتائج الانتخابات العامة في عامي ١٩٩٩ و٢٠٠٤ تدعم الرأي القائل بأن الأحزاب الإسلامية كانت تتنافس دائماً ضد بعضها البعض، وأن النسبة المئوية الإجمالية التي كانت تحصل عليها من أصوات الناخبين كانت أقل بكثير من نسبة المسلمين المئوية إلى مجموع السكان.

الرأي العام في الأقاليم

من أجل التعرف على الجدل الدائر حول قضايا الإسلام والدولة والمجتمع في مختلف أرجاء إندونيسيا، طلبت من معهد الدراسات الإسلامية والاجتماعية في "يوغياكارتا" في إندونيسيا تنظيم سلسلة من حلقات النقاش المركزة في سبعة مواقع، ونظراً لعدد السكان الضخم والتنوع بالغ التعقيد في إندونيسيا كان من المستحيل أن يتمكن المعهد من تمثيل كل طوائف المجتمع في تلك النقاشات. حتى من ناحية المستوى والمواقع التي انعقدت

فيها مجموعات النقاش كان من الممكن القيام بالعديد من جوانب تلك العملية بطرق مختلفة. وبالرغم من أن المناقشات انعقدت باللغة الإندونيسية، لضمان مشاركة فعالة، فإن ذلك زاد من مخاطر التحريف أو عدم التمثيل الدقيق عند نقل النتائج إليّ باللغة الإنجليزية. لكن لأغراض بحثي المتواضعة والمحدودة وهي الإطلاع على الأفكار والانتقادات والاقتراحات التي طرحت بشأن موضوع هذا الكتاب وتحليلاته فإنني على ثقة من أن تلك العملية كانت ناجحة ومفيدة. وقد بُني هذا التقييم بصفة رئيسية على ثقتي في المعهد وفي قدرته على تنظيم سلسلة موثوق بها ومنتجة من حلقات النقاش، بالتعاون مع شركاء محليين ملائمين، لكفالة مشاركة فعالة للأطراف المحلية الهامة، وعلى صياغة تقارير دقيقة حول العملية برمتها.

ومعهد الدراسات الإسلامية والاجتماعية منظمة أهلية غير هادفة للربح مقرها في "يوغياكارتا" بإندونيسيا. في البدء كان عبارة عن مجموعة انحصرت أنشطتها في حلقات نقاش بين بعض الطلاب المسلمين ذوي خلفية محافظة وتقليدية، ومنذ الثمانينات قامت المجموعة بعقد اجتماعات غير رسمية لمناقشة مختلف المشكلات المتصلة بسلطوية "النظام الجديد"، لا سيما نزعته إلى استخدام الإسلام بوصفه مصدر الشرعية السياسية، كما قامت باستكشاف أساليب لتعزيز القيم الديمقراطية. بعد حين أضفت المجموعة على نفسها صفة مؤسسية رسمية في سبتمبر ١٩٩٣ وتأسست كمنظمة غير حكومية تعمل من أجل تعزيز القيم الديمقراطية ونشر الأفكار الإسلامية المتسامحة والحاضة على التحول الاجتماعي الإصلاحي من خلال النقاش العام ونشر الكتب والنشرات الأسبوعية، وغيرها من استراتيجيات المناصرة في مجال السياسة العامة. على سبيل المثال نظم المعهد بين عامي ١٩٩٧ و ٢٠٠٣ برنامجاً تدريبياً لنشر قيم حقوق الإنسان باستخدام منظورات إسلامية مجددة في العديد من المدارس الداخلية الإسلامية التقليدية في أنحاء مختلفة في "جاوة" و"آتشيه" و"ماتارام" و"ماكاسار". وقام المعهد كذلك "بمشروع استكشافي من أجل مجتمع مسلم متسامح ومتحول نحو الإصلاح الاجتماعي" لاختبار جدوى بعض استراتيجيات التحول الاجتماعي التي طورها المعهد وقدرتها على الاستمرار، ولبناء نموذج عملي يمكن تطبيقه في المستقبل. وعليه فإن مهمة المعهد ومنهاج عمله ومصداقيته على المستوى الشعبي وقدرته على الوصول إلى شبكة واسعة من المنظمات والجمعيات الشعبية

والعمل معها، علاوة على المستوى الرفيع من الالتزام والحماسة لقادته وموظفيه، وسجل إنجازاته المثير للإعجاب، كل ذلك جعل منه اختياراً ممتازاً لهذا النوع من البحث الذي كنت أفكر فيه.

لتمكين كل المشاركين في حلقات النقاش المنعقدة حول هذه الدراسة من تبادل وجهات النظر بأكبر قدر ممكن من الحرية، ودون قلق بشأن وجود "دخيل"، اتفق على عدم مشاركتي في التنفيذ المباشر أو في مداولات أي من تلك الحلقات، ومن ثم اقتصر دوري على أن أقدم للمعهد ورقة مختصرة حول مفهوم ومنهج الدراسة العام وموضوعاتها الرئيسية وأهم القضايا التي تناقشها. قام المعهد بترجمتها إلى اللغة الإندونيسية وتوزيعها على جميع المشاركين قبل اجتماع حلقات النقاش، كما ناقشتُ أيضاً الخطط والأهداف العامة للقاءات مع موظفي المعهد المسؤولين عن تنفيذها في المواقع المحلية أثناء زيارتي "يوغياكارتا" في يونيو ٢٠٠٤، وبحثنا مسألة اختيار المواقع واتفقنا عليها وعلى أنها يجب أن تعكس بصورة جيدة الطيف الواسع من الآراء والخبرات المتعلقة بالقضايا الرئيسية والموضوعات المطروحة في هذه الدراسة. وقد تُركَت للمعهد حرية التصرف في تحديد المواعيد واختيار المشاركين والقيام بالترتيبات الإدارية والتنظيمية وإدارة المناقشات في كل اجتماع، بالتعاون مع شركائه المحليين في كل موقع. كانت تلك العملية متسقة تماماً مع مفهوم وأهداف هذه الدراسة برمتها، لأننا نشترك في نفس الاتجاه الأيديولوجي ونفس الالتزام بحماية حقوق الإنسان والتنمية التي تسعى لفائدة الناس والالتزام بالعدالة الاجتماعية. وحيث إن المعهد قد بادر في عام ١٩٩٤ بنشر ترجمة لكتابي "نحو تطوير التشريع الإسلامي" باللغة الإندونيسية وتوزيع آلاف النسخ منه في جميع أنحاء البلاد فقد كان المعهد يعلم ويتفق بصورة عامة مع ما اتبناه من آراء حول الإصلاح الإسلامي والتحول الاجتماعي المستدام. من جانبي، وأخذاً في الاعتبار مهمة المعهد وأساليبه وسجل إنجازاته التي ذكرتها آنفاً، كانت ثقتي كبيرة في قدرته على إنجاز أعلى مستوى من الجودة في البحث الاجتماعي حول نوعية القضايا التي أهتم بها تحديداً.

وقد قام المعهد وفق ما تعهد به بتنظيم وإدارة حلقات نقاش في المواقع السبعة المنتقاة بين أغسطس وأكتوبر ٢٠٠٤، كما سأذكر بإيجاز لاحقاً، وقام السيد "جاد المولى" مدير المعهد بتنظيم جميع اللقاءات، وساعده السيد "لطفي

رحمن"، المسؤول عن برنامج المناصرة والتشبيك، في انتقاء المشاركين وفي الترتيبات الإدارية والتنظيمية. كما قام السيد "جاد المولى" بإدارة النقاش في الاجتماعات السبعة جميعاً مما كفل إمكانية التفكير بصورة مستمرة ومقارنة. وعقدت حلقات النقاش في النصف الثاني من عام ٢٠٠٤ في كل من "تاسيكمالايا" غربي جاوة في ٣ أغسطس؛ وفي "كودوس" بوسط جاوة في ١٥ أغسطس؛ وفي "باميكاسان" شرقي جاوة في ٢٣ أغسطس؛ وفي "بانجارماسين" في جنوب "بورنيو" في ٧ سبتمبر؛ وفي "باندا آتشيه" في سومطرة في ٢١ سبتمبر؛ وفي "ماتارام" في غرب "نوسا تنغارا" في ٧ أكتوبر؛ وأخيراً في "بادانغ" في غرب سومطرة في ١٣ أكتوبر. بلغ متوسط عدد المشاركين في كل اجتماع نحو ١٥ مشاركاً (بإجمالي فاق ١٠٠ مشارك)، ودار النقاش بينهم على مدار أربع إلى ست ساعات وقاموا بصياغة استنتاجاتهم، وقام مدير الحوار والعاملين بالمعهد بإعداد تقرير عام وتقارير مفصلة لجميع مجموعات النقاش باللغة الإندونيسية الرسمية أولاً، وذلك للخروج بسجل دقيق قدر المستطاع، ثم ترجموها إلى اللغة الانجليزية. طلبت أيضاً إلى الزملاء الذين يتحدثون اللغتين الإندونيسية والإنجليزية بطلاقة مراجعة النسختين لضمان دقة الترجمة وشمولها.

طبقاً لتقارير معهد الدراسات الدينية والاجتماعية، سارت تلك الاجتماعات على نحو جيد وفق الخطط المتفق عليها، ولكن كان هناك بعض المشكلات وأوجه القصور. على سبيل المثال اعتذر بعض المشاركين المدعوين في آخر لحظة مما لم يعط فسحة من الوقت لاستبدالهم بمشاركين آخرين مع مراعاة معايير البحث الإجرائية، وفي بعض الحالات حضرت بعض الشخصيات المحلية أو المتحدثة باسم جماعة أو منظمة ما دون سابق اتفاق، ولم يكن بالإمكان استبعادهم دون تعريض مصداقية العملية لتهم الإقصاء أو مصادرة الآراء. بسبب تلك العوامل لم يبلغ التوازن الدقيق في بعض المجموعات و"طبيعتها التمثيلية" دائماً القدر الذي كان المنظمون يرغبون فيه. كما أخفقت جهود المنظمين في ضمان مشاركة كبيرة وفعالة للمرأة، حيث كانت هناك سيدة أو اثنتين فقط في خمسة اجتماعات، وثلاث في اجتماع آخر، وأربع سيدات في الاجتماع السابع. ويمكن تلخيص السمات العامة للمشاركين في حلقات النقاش كما يلي: ٢٥% منهم كانوا من منظمات إسلامية جماهيرية كنهضة العلماء والجمعية المحمدية ومجلس المجاهدين

وحزب تحرير إندونيسيا والاتحاد الإسلامي؛ ٢٠% من الأكاديميين والباحثين من جامعات إقليمية؛ ١٠% من علماء الدين التقليديين ومعلمي المدارس الإسلامية الداخلية؛ ١٣% من نشطاء المنظمات غير الحكومية المحلية؛ ١٠% من الأحزاب السياسية الإسلامية مثل حزب العدالة والرفاهة، وحزب النجمة والهلال، وحزب الصحوة القومية؛ ٧% من رجال الدين المسيحي؛ ٧% من المسؤولين الحكوميين وأعضاء الهيئة التشريعية المنتخبة؛ و٨% من الشخصيات المحلية الأخرى مثل النشطاء الاجتماعيين أو الثقافيين وقادة طلاب الجامعات.

ويمكن وصف بنية ومنهاج كل مجموعة نقاش كما يلي: عقب الملاحظات الافتتاحية التي ألقاها المنظمون المحليون للاجتماع ومنسق المعهد المسمى، حيث شرحوا طبيعة ومنهاج وأهداف الاجتماع، قدم كافة المشاركين أنفسهم للمجموعة، وكما ورد الشرح في التقارير التفصيلية لكل مجموعة نقاش، ربطت تلك المقدمات الاستهلالية بين القضايا التي سيتم مناقشتها والحوارات والاهتمامات المحلية، التي كان كل من المنظم المحلي ومنسق المعهد على دراية بها، بدلاً من التحدث في أمور مجردة أو مناظرات حول جاكارتا وغيرها من المراكز الحضرية الرئيسية الأخرى. بعد هذه المرحلة الافتتاحية عرض المنسق مقدمة تفصيلية للموضوعات محل النقاش، واستعرض ورقة المفاهيم والأطر المرجعية التي وزعت سلفاً على جميع المشاركين، ثم أعطيت الكلمة لكل المشاركين للتعبير عن آرائهم وسرد تجاربهم والتفاعل مع بعضهم بعضا. خلال الجلسات دأب مدير الحوار على توضيح القضايا وطرح الأسئلة وتشجيع المشاركين على التحدث كلما كان ذلك ضرورياً أو ملائماً، وقبل اختتام كل جلسة كان مدير الحوار يستعرض النقاش ويلخص الآراء والاستنتاجات المختلفة، وبعد ذلك يشجع المشاركين كافة على إثارة الأسئلة أو طلب توضيحات حول العرض والتلخيص الذي قدمهما قبل اختتام الاجتماع. كانت وقائع الاجتماعات تسجل باللغة الإندونيسية بالتفصيل ويحتفظ بها المعهد في "يوغياكارتا"، وأحتفظ أنا بتقرير مطول باللغة الإنجليزية، والآتي مستقى من تأملات واستنتاجات جاد المولى الذي أدار الحوار في حلقات النقاش السبع.

يجب فهم هذه المناقشات على خلفية الإخفاق المتكرر لدعاة تطبيق الشريعة على يد الدولة الإندونيسية (كما أوضحنا في الجزء الأول من هذا

الفصل)، وهم يحاولون الآن تحقيق بعض أهدافهم على الأقل من خلال سياسة الحكم الذاتي الإقليمي التي نفذت في عام ١٩٩٩ بعد سقوط نظام "سوهارتو" والتي تمكن السلطات الحكومية المحلية من الاستجابة لتطلعات المجتمعات المحلية من خلال لوائح محلية (Peraturan Daerah). بيد أن ردود الأفعال الشعبية إزاء تلك المبادرات جاءت مختلطة سواء بين مختلف الأقاليم والمقاطعات أو داخلها، ونزعت إلى التغير مع الوقت. فنفس القضية يكون لها تبعات مختلفة في المجتمعات المحلية والجماعات المتباينة، تبعاً للتداعيات التاريخية والوضع الاجتماعي الاقتصادي والتوجه الأيديولوجي والمصالح السياسية. لا يمكن التنبؤ بالنتائج في كثير من الأحيان، وفي أحيان أخرى تكون غير متوقعة أو مدهشة، وتشير تجارب اللجان المحلية لتطبيق الشريعة أن أعضاءها لا يعرف بعضهم بعضاً في كثير من الأحيان، وعندما يقومون بدراسات "مقارنة" في بلدات أخرى يصابون بخيبة أمل من تجارب الآخرين، ويخلصون إلى أن تجاربهم لا بد وأن تكون هي "الأكثر أصالة"، على الرغم من علمهم بأوجه القصور فيها.

مثل هذا التحليل والتقييم بدا واضحاً في كل حلقات النقاش في المواقع السبعة حيث عكست خبرات شديدة التنوع في ما يتصل بعلاقة الإسلام والمجتمع والدولة بين مختلف الهيئات الاجتماعية داخل نفس الموقع. على سبيل المثال عندما أصدرت حكومة "تاسيكمالايا" لوائح محلية مبنية على أساس افتراضات حول التصور الذاتي للبلدة بوصفها مجتمعاً محلياً إسلامياً وموطناً للكثير من المدارس الداخلية الإسلامية، اتسم رد فعل السكان المحليين، ومن بينهم تجمعات المدارس الداخلية الإسلامية، بالريبة والمقاومة الشديدتين. يفخر أهل "آتشيه" كثيراً ويعتزون بهويتهم الإسلامية التي بدأت منذ مجيء الإسلام إلى هذا الأرخبيل وحافظوا على علاقات ديمغرافية ودينية وثقافية واقتصادية مكثفة مع المجتمعات الإسلامية في الشرق الأوسط وجنوب آسيا، حتى أطلق على آتشه لقب "شرفة مكة" (Serambi Mekkah). بيد أنهم لا يكتفون بمقاومة التطبيق الرسمي للشريعة على يد السلطات الحكومية المحلية، بل ويعبرون أيضاً عن ريبتهم في المبدأ نفسه. وفي "ماتارام"، حيث يشكل الهندوس نصف عدد السكان على الأقل، خلق التطبيق المحلي للشريعة توترات قوية.

قدّم المشاركون في حلقات النقاش المقامة في "كودوس" (وهي بلدة معروفة بتاريخها الطويل الذي احتفظت خلاله بهويتها الإسلامية بما في ذلك تجربة "الحكم الإسلامي") مجموعة من الملاحظات تنم عن نفاذ بصيرة ومفيدة للغاية من شأنها أن تساعد في توضيح الغموض الذي يكتنف فكرة تطبيق الشريعة الإسلامية. كما ذكر المنسق أنه لاحظ أن المشاركين في مجموعة النقاش هذه فرقوا بين الشريعة الإسلامية بالمعنى العام والشريعة الإسلامية بالمعنى الخاص في إشارتهم إلى الفقه الإسلامي وقانون الدولة. ويمكن تلخيص هذا التصور في ما يلي:

- تشير الشريعة الإسلامية بالمعنى العام إلى الوحدة الكلية لما شرعه الله من هداية مفصلة للبشر، وهذه الرؤية للشريعة تسمها بالديمومة وبكونها صالحة لكل زمان ومكان ولكنها تستقى من الوحدة الكلية لآيات الله الموجودة في العالم المادي وأيضاً في القرآن.
- بينما تشير الشريعة الإسلامية بالمعنى الخاص، أي الفقه، إلى نتاج عملية التشريع التي قام بها البشر أو اجتهاد علماء الإسلام من خلال أصول الفقه، ومهما بلغت درجة الإيمان بصحتها وقوتها الإلزامية فإن نتاج تلك العملية لا يعدو أبداً أن يكون تخميناً قائماً على التأمل والتدبر (*dzanny adsalalah*) وهو بالضرورة مؤقت وزائل، وعلى الرغم من أن الفقه يزعم بأنه ينظم السلوك البشري (أحكام المكلفين)، فهناك دائماً مرونة وحرية لكل إنسان (مكلف) في الاختيار من بين أقوال العلماء دون خشية ارتكاب معصية أو جرم يستوجب العقاب.
- فيما القانون هو نتاج التشريع (التقنين) الذي تقوم به سلطات الدولة، مما يعني أنه دائماً ينطوي على قرار سياسي يطبق من خلال السلطة الجبرية للدولة وقدرتها على معاقبة من يخرج عليه. ولكي تكون عملية التشريع سليمة وصحيحة، يجب أن تقوم على الاجتهاد الذي يعكس اعتبارات فقهية واجتماعية، وهي نتاج المشاركة الشاملة لكل المواطنين من خلال النقاش العام ودون أي تمييز.

يجب النظر إلى الآراء ووجهات النظر التي عبر عنها المشاركون أثناء حلقات النقاش على أنها سلسلة من النقاط حول طيف متراكب، وليس على أنها ثنائيات صارمة وثابتة. وقد يكون أي تصنيف، مثل "معتدل" أو "متطرف" مضللاً، ولكن يمكن استخدامه بمعنى واسع ولغرض المقارنة،

شريطة ألا يؤخذ على أنه يضع تصنيفات أو فئات صارمة أو مطلقة. إذا نظرنا إلى الآراء بوصفها طيفاً يمكن تحديد تلك التي تميل إلى النظر للشريعة على أنها معيار ومبدأ عالمي أنزله الله للبشرية جمعاء، ويجب أن تعمل لتحقيق المصالح المثلى للناس، كما يتضح من مثال النبي، عليه الصلاة والسلام، والصحابة، ويؤمن من يتبعون هذا الرأي أن الدولة يمكن استخدامها كوسيلة للسعي إلى تحقيق التطبيق المشروع والممكن للشريعة، ولكن ليس هناك إلزام بإقامة دولة إسلامية، فالشريعة يمكن تطبيقها تدريجياً في الإطار الجمهوري الوطني.

وهناك رؤية أخرى هي أن الإسلام دين الله الذي يجب فرضه كوحدة كاملة، بما في ذلك نظامه الاجتماعي الاقتصادي السياسي برمته، دون حلول وسط أو مواءمة بين النظام الإسلامي والنظام العلماني، وإن أمكن فيجب أن يحل النظام الإسلامي على الفور محل النظام العلماني عبر أي وسائل متاحة للمسلمين بما في ذلك الصراع المسلح العنيف. لكن إن لم يكن المسلمون على درجة كافية من القوة، يجب أن يعدوا أنفسهم وأن يسعوا إلى إنشاء نظام إسلامي منفصل خاص بهم عن طريق حركات سرية إذا دعت الضرورة.

ويرفض منظور ثالث قبول فكرة أن فرض الشريعة الإسلامية سيؤدي إلى تحسن النظام الحكومي والإداري الحالي الذي يتسم بالفساد والاستبداد. تعتبر هذه الرؤية أن أنصار فرض الشريعة الإسلامية يدفعون بدعوى معيارية/أخلاقية تخفي طبيعة الإسلام الحقيقية التي تركز على مبادئ التراحم والعدل بين جميع البشر (فالإسلام رحمة للعالمين)، ومن ثم يجب أن تتركز الجهود على إزاحة النظام المستبد الحالي الذى يغالى فى استبداده بحجة تطبيق الشريعة.

وأصر بعض المشاركين في حلقات النقاش المختلفة على أن الدين يجب أن يكون مسألة داخلية تخص المؤمنين لا أن تفرض من خلال الدولة التي تعبر عن الأهداف والبرامج المشتركة والتعددية التي تخدم جميع السكان بالتساوي ودون تمييز. قدم البعض الآخر أثناء النقاش منظوراً للإسلام يراه أداة تغيير من أجل الإصلاح الاجتماعي، حيث رأوا أن الإسلام يتكون من مبادئ أخلاقية "اجتماعية دينية" تكون في تفاعل جدلي دائم مع النظم "الاجتماعية السياسية" القائمة بالفعل، بدلاً من النظر إليه بوصفه منظومة

"اجتماعية سياسية" معيارية وأبدية، وإذا نظرنا للإسلام بوصفه مبادئ أخلاقية فيمكنه التأثير في الوعي والفهم الإنساني وأيضاً في السياسة العامة. ينتقد هذا المدخل "التغييري" الطريقة التي تقدم بها الدولة أو النظام القائم جدول الأعمال العام وتطبقه، حيث إنها لا تمثل بإنصاف تطلعات المواطنين كافة نظراً لهيمنة مصالح الرأسمالية الكبيرة عليها.

يمكننا أيضاً أن نجد رؤى تتعلق بمبدأ المواطنة، حيث إن بعض المشاركين لم يتمكنوا حتى من استيعاب الفكرة لأن نقطة الانطلاق بالنسبة لهم هي التطبيق الكامل للشريعة بوصفها أمراً مباشراً من الله لا من "الدولة الحديثة" التي يرون أنها غطاء للعلمانية. ويقسم هذا المنظور كل البشر إلى فريقين، مؤمنين وغير مؤمنين، وعلى العكس من ذلك فإن البعض الآخر من المشاركين يفهم فكرة المواطنة بوضوح ويسعى لترجمتها إلى واقع عملي، واعتبر جميع المشاركين تقريباً في حلقات النقاش العلمانية، سواء كمفهوم أو نظام إجرائي، بنية فكرية وخبرة تنتميان للمجتمعات الغربية هدفهما وضع الدين في مرتبة متدنية، وأنه في خبرات المسلمين يُنظَر إلى علمانية الدولة بوصفها شيئاً فرضه الاستعمار على المجتمعات المسلمة. من هذا المنظور بدا أن المشاركين لم يستوعبوا الفكرة من وراء المحاولة المبذولة في هذا الكتاب لإعادة تعريف علمانية الدولة، ومن ثم رفضوها كل بطريقته الخاصة. رفض بعض من يعتنقون وجهات نظر "متطرفة" أو "معتدلة" المشاركة في جهد يسعى إلى إعادة تعريف مفهوم أو مصطلح علمانية الدولة دون إبداء أي أسباب لهذا الموقف الرافض، وأبدى آخرون استعداداً لقبول إعادة تعريف المفهوم، ولكنهم رأوا أنه من الصعب على غالبية المسلمين قبول ذلك، وتقبل بعضهم إعادة التعريف من حيث المبدأ فحسب وأقروا بأن المسلمين يطبقونه حتى الآن، ولكنهم ما زالوا يفضلون استخدام مصطلحات بديلة، مثل "العلاقة التكافلية بين الدولة والدين" أو "الشريعة كأداة للتغيير الاجتماعي". بالإضافة لذلك اعتبر بعض المشاركين منهاج "إعادة التعريف" مدخلاً استراتيجياً خاطئاً لتعزيز الإصلاح بين المسلمين، واقترحوا بدلاً من ذلك طرح قضايا أخرى مثل تمكين المجتمع المدني الذي يشعرون أنه هدف أكثر قبولاً بالنسبة للمسلمين.

الخطاب في المركز

أجد نفسي مترددا في تسمية هذا الجزء "الخطاب الوطني"، فإضافة للتحفظات التي ذكرتها آنفا في السابق بشأن مفهوم "الأمة" ذلك المفهوم المراوغ، ولا سيما في بلد مثل إندونيسيا، فإن هذا المصطلح قد يعطي انطباعا بنطاق أكثر شمولية مما عليه الحال غالبا على أرض الواقع. في الوقت نفسه فإن موضوع هذا الخطاب وأساسه المنطقي هو النظر في "حلول" للمسائل الأساسية المطروحة على البلد بأكمله، والخروج باقتراحات بشأنها، وبالتالي يفترض أن يكون لكل الإندونيسيين باعُ فيه وألا يقتصر هذا الخطاب على الجمهور والمشاركين في جاكرتا أو غيرها من المراكز الحضرية أو الفكرية. كذلك قد يعترض البعض على وصف الخطاب بأنه "في المركز" ولكني أصفه هنا هكذا لتوضيح اتساع نطاقه عن نطاق أشكال الخطاب المحلية مع إدراكي بأنه لا يشمل بالضرورة كل نقاط النظر. يوضح تاريخ الدولة الإندونيسية – سواء في الفترة التي سبقت استقلالها وأفضت إليه أو في العقود التي تلت الاستقلال – أن العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة كانت ولا تزال محور اهتمام واضعي القانون والسياسيين والمفكرين والمصلحين عبر التوجهات السياسية والأيديولوجية المختلفة كافة. لكن تحديد إلى أي حد كانت المناقشات شاملة لكل قطاعات المجتمع المدني مسألة أكثر تعقيدا، ففي إندونيسيا، مثلها مثل البلدان أخرى، طالما ادعت نخبتها الفكرية ذات الأهداف ووجهات النظر المختلفة، والمتعارضة أحيانا، تمثيل الأمة أو البلد ككل كما أن الحركات الفكرية مثل حركة الراحل "نورشليش مجيد"، أو الحركات التي تدعمها منظمات إسلامية من أمثلة نهضة العلماء تتمتع بدرجة أوسع نسبيا من مشاركة المجتمع المدني. أنا لا أقصد من إدراج هذه الحركات الاجتماعية وغيرها، أو من الإشارة إلى مفكرين بعينهم، أن أوحي بأن أيا من هذه المبادرات يمثل بالضرورة إجماعا واسع النطاق يمتد عبر قطاعات المجتمع الإندونيسي على تنوعها واختلافها، لكن هدفي من ذلك تقديم عينة من الآراء والمواقف التي تم التعبير عنها على مستوى أعرض أو استخدمت سعيا للوصول إلى الإندونيسيين عبر أنحاء البلاد وللتأثير عليهم في ما يتعلق بطبيعة الدولة وعلاقتها بالإسلام والمجتمع. كان دور الإسلام الجوهري والرمزي في الكفاح من أجل

استقلال إندونيسيا عاملا رئيسيا في الصراعات التي دارت حول تعريف العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في سياق ما بعد الاستعمار، وكحال الحركات المناهضة للاستعمار في مناطق أخرى من العالم فهناك أكثر من "رواية" وطنية واحدة لاستقلال إندونيسيا تتصارع في ما بينها.

استخدمت الرابطة الإسلامية[٤٥] (Syarekat Islam)، التي تأسست في عام ١٩١١، الإسلام كهيكل جامع وموحد لحفز الوعي القومي،[٤٦] وعندما اقترح المؤتمر الوطني لكل جزر الهند الهولندية مفهوم "قومية الإنديز" (قومية جزر الإنديز) في عام ١٩٢٢ سعى بعض القادة من أمثلة "توجوكرومانيتو" و"محمد ناستير" لإضفاء شرعية على القومية الناشئة بوصفها ذات طابع إسلامي. في المقابل عرف "القوميون العلمانيون" من أمثال "سوكارنو" و"سوتومو" هذه القومية بمصطلحات محايدة دينياً وعينوا لها مكاناً في رواية تاريخية محايدة دينياً كذلك. منذ أواخر عشرينيات القرن العشرين وحتى يومنا هذا هيمنت رؤية المجموعة الأخيرة على الخطاب السائد في حين لم تضعف الأيديولوجية التي تدعو إلى دولة إسلامية تماما.

واستمر الخلاف حول وجوب إزالة الفقرة التي تنص على "التزام الدولة بتطبيق الشريعة الإسلامية على معتنقيها" من ميثاق جاكرتا وحول "البانتشاسيلا"، كما أوضحنا أعلاه، على امتداد التاريخ السياسي للدولة الإندونيسية في فترة ما بعد الاستعمار، وقد كان ذلك قضية محورية وبؤرة تتمحور حولها الانتقادات الإسلامية لنموذج البانتشاسيلا، كما كان أيضا ذريعة مكنت الدولة من ترسيخ سلطتها على حساب الديمقراطية. على سبيل المثال، جاء "كارتوسويرجو"، الذي استمرت حركته من أجل تأسيس دولة إسلامية مستقلة في غرب جاوة من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٦٢، بتحد قوي لنموذج البانتشاسيلا. كذلك وظفت حركات دينية انفصالية أخرى مثل تلك التي ظهرت في جنوب سولاوسي وآتشيه الإسلام وفكرة الدولة الإسلامية لأهداف أيديولوجية وسياسية. ومن ناحية أخرى سمح فشل التحدي الإسلامي لنموذج البانتشاسيلا عقب انتخابات عام ١٩٩٥ لسوكارنو بالعودة إلى دستور عام ١٩٤٥ بدلا من دستور عام ١٩٥٠ المؤقت الذي عقدت الانتخابات في ظله. وقد أسهم الخلاف حول الإسلام والدولة في القضاء على بعض جوانب الديمقراطية الدستورية ليس في المراحل الأولى ولكن في ما تلاها أثناء النظام الجديد وإلى يومنا هذا.

كان القانون نفسه – في لحظة الاستقلال التاريخية – محل خلاف ونزاع، بحيث زج به في النقاش حول دور الإسلام في الدولة الجديدة وهوية الدولة الجديدة. كان نظام المحاكم الاستعماري الذي فرق بين الإندونيسيين الأصليين والأوروبيين قد ألغي بحلول الاستقلال ولكن محتوى القانون لم يتغير كثيرا بانتقال إندونيسيا من دولة مستعمرة إلى دولة ذات سيادة مستقلة حيث استمر العمل بالكثير من القوانين الاستعمارية.(٤٧) سعى القادة الإندونيسيون في المرحلة الأولى من الاستقلال لتوحيد القانون لتعزيز عملية توحيد الأمة، وقد انعكس ذلك في الجهود التي بذلت من أجل خلق نظام قانوني وطني، وما صاحبه من تفكيك للمحاكم العرفية. ومع ذلك، كان من الصعوبة الخروج بهيكل موحد للقوانين نظرا للطبيعة التعددية للمجتمع الإندونيسي. وهكذا ففي المرحلة الأولى من دولة ما بعد الاستعمار، مثلما كان الحال في مرحلة الاستعمار، تم تطبيق أنظمة قانونية مختلفة على الطبقات المختلفة، واختلط القانون الاستعماري مع المعتقدات التقليدية والدينية، كما واصل مفسرو القانون العرفي ممارسة القانون الاستعماري. وواقع الأمر أنه، باستثناء جاوة، عادة ما أدى مشروع مركزية القانون وتوحيده إلى انتفاضات عنيفة في أنحاء البلاد.(٤٨)

اختلف المنادون بالتعددية والمنادون بتوحيد القانون حول القوانين العرفية، بينما اختلف القوميون العلمانيون والقوميون المسلمون حول الشريعة الإسلامية.(٤٩) كان رأي المنادين بالتوحيد – الذين كانوا ينظرون إلى القانون العرفي على أنه قانون رجعي مناهض للحداثة – أن وجود نظام قانوني موحد لجميع الإندونيسيين هو شرط ضروري للحداثة الإندونيسية، بينما كان رأي المنادين بالتعددية – الذين كانوا يرون في الأعراف تجسيدا للهوية الإندونيسية والفخر الوطني – أن اعتماد نظام قانوني متعدد يمكن تكييفه وفقا للظروف الاجتماعية المختلفة هو التمثيل الأكثر صدقا للمجتمع الإندونيسي.(٥٠) على العكس من القانون العرفي لم تتأثر الشريعة الإسلامية بتوحيد القانون حيث إنها كانت قوية، ليس فقط على المستوى المحلي بل على المستوى القومي أيضا.(٥١)

ولكن ذلك لا يعني أن الشريعة الإسلامية لم تتأثر بالتطورات التي طرأت على البلاد منذ الاستقلال، فقد ظهرت بعض الصيغ الخاصة التي مكنت الدولة من التدخل والتنظيم على هذا الصعيد؛ وتشير هذه المبادرات

من جانب الدولة أيضا إلى سؤال جوهري، وإن كان عادة ما يطرح بصورة ضمنية، وهو: من المخول بتمثيل الإسلام وعلى أي أساس يتم ذلك؟

في عام ١٩٤٦ وضعت المحاكم الدينية تحت سلطة وزارة الشؤون الدينية، وفي عام ١٩٤٨ صدر قرار بدمج المحاكم الدينية مع المحاكم المدنية على أن ينظر القضاة المسلمون في حالات التقاضي التي تشمل مسلمين وتتطلب حلا بمقتضى الشريعة الإسلامية. على الرغم من أن الحكومة الإندونيسية لم تضع هذا القانون أبدا محل التنفيذ، واستمرت المحاكم الدينية في العمل كسابق عهدها، فإن هذه السياسة قد عكست موقف الحكومة ورغبتها في إخضاع المحاكم الإسلامية للمحاكم المدنية.[٥٢] كذلك اختلف فهم أغلبية القضاة ومسؤولي إدارة العدل والمحاكم المدنية للقانون اختلافا جذريا عن فهم القضاة في المحاكم الإسلامية، فالمسؤولون القانونيون بالوزارة والقضاة بالمحاكم المدنية كانوا بوجه عام من خريجي كليات حقوق هولندية وكان فهمهم للقانون ذا صبغة غربية. هذا بينما تلقى العاملون في المحاكم الإسلامية تدريبهم بالأساس في المؤسسات الإسلامية التقليدية التابعة للمذهب الشافعي، وكانت معرفتهم القانونية محدودة.[٥٣] ويحلف القضاة اليمين باسم الله ويقسمون على "الإخلاص للبانتشاسيلا بصفتها أساس الدولة وأيديولوجيتها ولدستور عام ١٩٤٥ والدفاع عنهما وتطبيقهما".[٥٤] وتستخدم البانتشاسيلا بشكل دائم كمرجع للقرارات الصادرة عن المحاكم، وهكذا تبدو تلك الأخيرة أكثر اهتماماً بتنفيذ أهداف سياسة الدولة عن مناقشة الفقه القانوني أو الأدبيات القانونية.

ونتيجة لتحكم الدولة في المحاكم الدينية فإن الدولة تتدخل في ما يمكن اعتباره "المجال الخاص". ويعتبر "الكومبيلاسي" (*Kompilasi*) – وهو "دليل حول القوانين المطبقة يساعد القضاة العاملين في إطار مؤسسات العدالة الدينية في حل القضايا المطروحة أمامهم" – قانونا ملزما في إندونيسيا.[٥٥] وبالتالي تعامل المسائل المتعلقة بقانون الأسرة بوصفها "قانوناً مدنياً ملزماً من قوانين الدولة"، ومن المنظور الذي تمثله الحكومة يتمتع الكومبيلاسي الآن "بسلطة ومكانة التعاليم الإسلامية".[٥٦] وحسب رأي أحد الباحثين فبسبب تدخل الدولة فإن "الدين الإسلامي في إندونيسيا – على الأقل في ما يتعلق بعلاقته بالنظام القانوني – يخضع بشكل شبه كامل لسلطة الجهاز التنفيذي للدولة. ففي الدولة تكمن السلطة في نهاية المطاف وليس في

الوحي، وعلى المستوى العملي فإن الشريعة قد تم ترويضها بشكل كامل، بل قلل من شأنها تماما في الكومبيلاسي".(٥٧)

وبالتزامن مع مبادرات الدولة وتحركاتها في مرحلة ما بعد الاستقلال عكست بعض الحركات من أمثلة المحمدية ونهضة العلماء اتجاهات مهمة في الفقه والعقيدة الإسلامية لاقت رواجا بين فئات المجتمع الإندونيسي. تشدد الحركة الأولى، وأغلبية تابعيها من التجار الحضريين، على تنقية الإسلام وتطهيره من عناصر الأديان الأخرى، بينما أسست الحركة الثانية نفسها بين أهل الريف وأكدت على المزج بين الممارسات التقليدية وتلك التوفيقية، وكما ذكرنا أعلاه فقد اقترح بعض العلماء من أمثلة "حاسبي الشديقي" و"حزايرين" أطرا إصلاحية تعبر عن دور جديد للإسلام. دعا "الشديقي" على سبيل المثال في كتاباته التي بدأت منذ الأربعينيات إلى اعتماد فقه إندونيسي الطابع – في مقابل الفقه التقليدي – يستند إلى المصادر الأساسية للشريعة ومنهجيتها على أن تترسخ جذوره في القيم الخاصة بالمجتمع المحلي. وفي ١٩٥١ اقترح "حزايرين" تأسيس مذهب إسلامي جديد يقوم على التاريخ الإندونيسي ويراعي الاحتياجات الإندونيسية كبديل للمدرسة الشافعية التقليدية التي يتبعها أغلبية الإندونيسيين. يؤكد كلا المفكرين، كل بطريقته الخاصة، على تجديد العرف في إطار إسلام يعاد صياغته بحيث يتناسب مع المجتمع والثقافة الإندونيسيين. كذلك شهدت السبعينيات والثمانينيات طائفة من حركات الإصلاح الإسلامية التي اتخذت مواقف متراوحة حول علاقة الدين بالدولة. هكذا نجد أن المفاوضة المستمرة بشأن دور الإسلام وإعادة تحديد القيم المختلفة للأطراف المختلفة في معادلة "الإسلام/الدولة/المجتمع" في مراحل مختلفة من التاريخ السياسي الإندونيسي في حقبة ما بعد الاستعمار تنبثق من عدة عوامل متضافرة. لم تكن المنظمات الإسلامية موحدة في معارضتها للدولة والسياسات التي تطبقها، بل واقع الأمر أنها قد تباينت في سياساتها وتوجهاتها ومواقفها الأيديولوجية. كذلك فالحركات التي دعت إلى تأكيد صريح على الفصل بين الدين والدولة نادت أيضاً بضرورة إعادة إحياء الإسلام في المجتمع المدني في الوقت نفسه، وبينما نلاحظ الديناميات المعقدة لهذه التطورات يمكن النظر لهذا السيناريو لأغراض التحليل من حيث العلاقة الجدلية ما بين الدولة كطرف والأطراف غير الحكومية من الجهة الأخرى. فمن ناحية سعت الدولة، أو

بالأحرى نظم الحكم والحكومات المختلفة، إلى الاستجابة للحركات والمبادرات غير الحكومية من خلال عدة طرق، منها على سبيل المثال إدماج أفكارها في سياسات الدولة. على سبيل المثال لا تزال أفكار"الشديقي" و"حزايرين" والأسس المنطقية التي تقوم عليها منعكسة في سياسات الدولة في ما يتعلق مثلا بإعلان قانون المحاكم الإسلامية (١٩٨٩) والقرار الرئاسي لعام ١٩٩١ حول تجميع الشريعة، علاوة على ما يسمى بخدمات المصارف الإسلامية. أخذت الدولة نفسها المبادرة في ما يتعلق بأسلمة بعض المؤسسات، ربما لتقف في وجه الشرعية المتنامية للحركات الإسلامية. ومن ناحية أخرى فالحركات غير الحكومية، الإحيائية منها والحداثية – وسواء تلك التي تسعى في آخر الأمر للوصول إلى السلطة أو غير المعنية بذلك – وجهت النقد للسياسات التي تتبعها الحكومة وعارضتها وقدمت في نفس الوقت مفاهيم جديدة للإسلام بالتوازي مع سعيها لبناء شبكات الدعم المحلي. وقد شكل هذا الديلكتيك العلاقة بين الإسلام والسياسة والدولة في إندونيسيا في مرحلة ما بعد الاستعمار بقدر ما تشكل هو نفسه بهذه العلاقة.

كانت الحركة الفكرية الإسلامية في مرحلة ما بعد الاستقلال قوية نسبيا بين نشطاء بعض المنظمات الإسلامية المشكلة من الطلبة مثل رابطة طلاب الجامعة الإسلامية التي تأسست في ١٩٤٧.(٥٨) ومن بين الشخصيات الشابة البارزة من هؤلاء النشطاء نجد "جوهان أفندي" و"منشور حامد" و"أحمد وهيب" و"داوام راهارجو". أعاد هؤلاء الشباب التأكيد على عدد من المبادئ الهامة ووضعوها في إطار قائم على منظور سياسي وديني جديد بشأن العلاقة بين الإسلام والدولة،(٥٩) منها أنه لا توجد أدلة قاطعة من وجهة نظرهم على أن القرآن والسنة يلزمان المسلمين بإقامة دولة إسلامية، وثانياً طرحوا وأن الإسلام لا يتضمن مجموعة محددة من المبادئ أو الأيديولوجيات الاجتماعية والسياسية، واستنادا على أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، رأوا أنه يجب ألا يقتصر فهم المسلمين له على معناه الشكلي والقانوني المستمد من زمان ومكان محددين، ورابعاً أعربوا عن إيمانهم الشديد بأن الله وحده هو مالك الحقيقة المطلقة، وبالتالي يكاد يستحيل على البشرية أن تقف على الحقيقة المطلقة للإسلام.(٦٠)

لم يكن الإصلاح الإسلامي في إندونيسيا في الخمسينيات يعني فقط الابتعاد عن أشكال العبادة السابقة فحسب، بل كان أيضا يتضمن محاولات أسلمة المؤسسات الاقتصادية والسياسية بما في ذلك الدعوة لإقامة دولة إسلامية أو تنفيذ ميثاق جاكرتا. وصل الموقف إلى ذروته في عام ١٩٦٥ مع هجوم المنظمات العسكرية والإسلامية على أعضاء الحزب الشيوعي الإندونيسي بينما دعا البعض منهم ذلك "جهاداً" لاسترداد الأمة الإندونيسية من أيادي أولئك الذين اعتبروهم علمانيين وملاحدة.[٦١] وعلى ضوء ما تلا ذلك من تقييدات على الإسلام السياسي انقسم المسلمون في دعمهم للحكومة التي كانت من جانبها متخوفة من تسييس الدين. وحيث إن المناخ السياسي آنذاك كان يتيح الفرصة بتعبئة الجماهير حول هذه القضايا فقد حول بعض القادة انتباههم نحو برامج الإصلاح التعليمي والاجتماعي، ورأى بعض المثقفين من أمثلة "نورشليش مجيد" و"داوام راهارجو" و"جوهان افندي" و"عبد الرحمن وحيد" في هذه البرامج الإصلاحية بؤرة مركزية للإسلام التعددي كما رأوا فيها رفضاً لفكرة إقامة دولة إسلامية.[٦٢]

وفي ظل حكم سوهارتو رفضت حكومة "النظام الجديد" إعادة حزب مسيومي السياسي. كذلك تم منع زعماء حزب مسيومي، الذين كانوا يدعمون فكرة الدولة الإسلامية وميثاق جاكرتا أثناء "النظام القديم" في فترة "سوكارنو"، من أي انخراط في السياسة. وقد شكلت حكومة "النظام الجديد" تحالفا مع الطرفين اللذين عملا عن كثب مع حزب "غولكار"[٦٣] وهو الحزب الحاكم في ظل سوهارتو. وشكلت الأحزاب الإسلامية حزب التنمية المتحد، بينما شكلت الأحزاب القومية والمسيحية الحزب الديمقراطي الإندونيسي (عام ١٩٧٣)، وفي عهد النظام الجديد دعا "مختار كوسومات داجا" لتوحيد انتقائي للقانون، بحيث "يتوجب عدم التعرض للمجالات المتصلة بشكل مباشر بالحياة الثقافية والروحية للأشخاص، بينما يمكن للحكومة أن تستفيد من المفاهيم القانونية الواردة من الخارج في المجالات الأخرى المحايدة التي تخضع لتنظيم التعاملات الاجتماعية لمعطيات الحداثة التي لا يمكن تجاهلها".[٦٤] ساهم هذا النموذج في استخدام القانون كأداة للتحديث، وهو ما كان في واقع الأمر أداة حكومية للضبط الاجتماعي في ظل النظام الجديد. وهكذا خسرت المجموعة التعددية بينما ازدادت الحجج القومية قوة وبدأ القانون العرفي في الأفول.[٦٥]

وفي سبتمبر ١٩٦٥، عقب الانقلاب الذي أتى بسوهارتو للحكم، وجدت الأحزاب السياسية الإسلامية نفسها مهمشة، حيث أضعف سوهارتو نفوذها وانقسمت القيادة الإسلامية إلى مجموعتين للتعامل مع هذا الوضع. اتفق الجميع على عدم تحدي الدولة بشكل مباشر وعلى ضرورة اللجوء إلى المجتمع المحلي ومناشدته. مع ذلك اختلفت المجموعات على الأهداف السياسية طويلة المدى. عرفت المجموعة الأولى، وهي المسيومي، نفسها بصفتها مجموعة تحديثية، وضمت بين صفوفها "محمد ناتسير" و"أنور حارجونو"، ورأت أن المجتمع مهم لذاته ولكنه أيضا اللبنة الأساسية لبناء الدعم الجماهيري اللازم للسيطرة على الدولة.(٦٦) وبسبب تدهور طبقة رجال الأعمال المسلمين وجهت هذه المجموعة جهودها نحو الطبقات الحضرية الفقيرة والمتوسطة الدنيا، وهي الشرائح الأقل تعليما في المجتمع. تشكلت المجموعة الثانية من تحديثيين شباب وطلبة مسلمين ومنظمات شباب إسلامية مرتبطة بالحركة "التجديدية" الذي قادها "نورشوليش مجيد" و"داوام راهارجو" و"أصوب محاسن" و"منور سجادزالي"، وبحكم صغر سنهم ومستوى تعليمهم العالي وخلفيتهم غير الحزبية، شكك هؤلاء الشباب في ما أسموه "أسطورة الدولة الإسلامية" ورفضوا " الزعم الجازم بأن سلطة الدولة هي أفضل طريقة للدفاع عن مصالح المسلمين وتحقيقها".(٦٧) وفي مقابل تصوّر المجموعة الأكبر سنا عن العصر الذهبى للإسلام في التاريخ البعيد ركز شباب التحديثيين على تفرد التاريخ الإندونيسي وعلى التعددية الإثنية والدينية، واختلفوا مع الميل للخلط بين الثقافة العربية المقدمة في شكل مثالي وبين الإسلام نفسه.(٦٨) كما اطّلع هؤلاء الشباب على خطاب الديمقراطية وحقوق الإنسان، وعارضوا فكرة إقامة دولة مركزية تتحكم في السياسة والثقافة، ونادوا بخلق "مجتمع مدني إسلامي قادر على موازنة سلطة الدولة وتعزيز ثقافة عامة تقوم على التعددية والمشاركة والعدالة الاجتماعية".(٦٩)

وبوصفها مشاريع فكرية اشتبكت حركات الإصلاح الإسلامية بعمق مع المسائل المتعلقة بدور الإسلام في الدولة والمجتمع. وفقا لحركة نورشليش مجيد للتجديد الفقهي لم يكن المسلمون الإندونيسيون قادرين على التفريق بين القيم المتسامية والقيم الدنيوية، بل إن تراتب هذه القيم لديهم معكوس حيث ينظرون إلى القيم المتسامية على أنها قيم دنيوية والعكس لديهم صحيح، ونتيجة لذلك "فإن الإسلام يعتبر مساويا للتقاليد من حيث القيمة، بحيث تكون

صفة إسلامي كصفة تقليدي".[٧٠] وفي إجابته على هذا الخلط يقترح نورشليش مجيد أن على المسلمين التعامل مع العالم وشؤونه الزمنية الزائلة بالشكل الذي هو عليه الحال في الطبيعة، فالنظر إلى العالم برؤية تقديسية يمكن أن يعتبر متناقضا دينياً مع مفهوم التوحيد الإسلامي في حد ذاته.[٧١] ويرى "مجيد" أنه لا يوجد ما هو مقدس في ما يتعلق بمسألة وجود دولة إسلامية أو أحزاب إسلامية أو أيديولوجيا إسلامية، وهو ما يعني أن المسلمين بمقدورهم أن يصبغوا إدراكهم ونظرتهم لهذه القضايا الدنيوية بصبغة علمانية وأن ينزعوا عنها طابع القداسة. في ضوء ذلك أطلق مجيد مقولته الشهيرة: "نعم للإسلام ولا لحزب إسلامي".[٧٢]

كذلك ساهم المشروع الديني السياسي لمنور سجادزلي الذي ظهر في السبعينيات من القرن الماضي بشكل كبير في تطوير معنى سياسي جديد للإسلام؛ من هذا المنظور فإن القيم الجوهرية للإسلام هي العدل والشورى والمساواة. تزامن هذا الفهم أيضا مع تزايد تعرض شباب المثقفين والنشطاء الإسلاميين للتعليم الحديث والتنمية الاقتصادية.[٧٣] وقد شكك المشاركون في الحركة الجديدة في الاستراتيجية العامة للإسلام السياسي وتكتيكاته وأهدافه كما عرفتها النخب الأكبر، وطعن الكثير منهم أيضا بشكل مباشر في مفهوم الإسلام كأيديولوجيا وفكرة أن الدولة يمكن أن تكون امتدادا (أو جزءا لا يتجزأ) من الإسلام.[٧٤]

شهدت أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي صحوة إسلامية غير متوقعة في إندونيسيا، مع بحث الشباب الإندونيسي عن أشكال جديدة من المشاركة العامة في وقت كان نظام سوهارتو قد أغلق فيه المجالات الأخرى المتاحة للنقاشات والتجمعات الاجتماعية والسياسية. في نفس الوقت تمكنت الجمعيات الإسلامية من مراوغة الدولة والتأثير على السياسات العامة، وأدى تنظيم الدولة للدين، وبشكل خاص اعترافها ستة أديان فحسب، إلى ضعف التقاليد التوفيقية للإسلام وتبني الكثير من المسلمين إسلاماً يتسم بالتركيز على التدين الشكلي.[٧٥] وبمساعدة من إدارة الشؤون الدينية قام المجتمع الإسلامي بصحوة ثقافية ودينية تمثلت في زيادة عدد الجوامع ورفع مستوى التعليم الإسلامي وعكس الميل إلى تناقص مظاهر التقوى في المجتمع، والذي كان قد نتج عن تسييس الإسلام في ظل حكومة "النظام القديم".[٧٦] ومن المفارقات الجديرة بالتأمل أن الطبيعة السلطوية

لدولة النظام الجديد قد حثت النشطاء الإسلاميين في تلك الفترة على تبني قيم الديمقراطية والتعددية والمجتمع المدني في تفسيرهم للإسلام.

أيا كانت الأسباب فقد بدأ المسلمون في السعي لتعميق فهمهم للإسلام بحضور الندوات والمنتديات العامة، ولا سيما تلك التي تنظمها مؤسسة "بارامدينة" مع "نورشليش مجيد"، وفي هذه المنتديات، بما في ذلك مجموعات المناقشة في حرم الجامعة، عرّف عدد من الأكاديميين مثل "هارون ناسوتيون" طلابهم على الفكر الحداثي الغربي والشرق أوسطي.[٧٧] في بداية الثمانينيات انضمت نهضة العلماء إلى المجموعة الحداثية الأحدث سنا، وعلى الرغم من نزعتها التقليدية فقد أدركت جماعة نهضة العلماء أهمية إضفاء الديمقراطية على ثقافتها التنظيمية وجعلها أكثر تعددية. وهكذا كانت السياسة الإسلامية المدنية تتطور في دوائر حداثية وتقليدية في آن واحد، وكانت تلك السياسة تركز على إقامة مجتمع مدني إسلامي يستند إلى قيم إسلامية هي العدل والحرية والقبول بالاختلاف بدلاً من التركيز على إقامة دولة إسلامية.[٧٨] وفي عام ١٩٩٠ تأسست جمعية المفكرين الإسلاميين الإندونيسيين بقيادة "حبيبي" وبدعم من سوهارتو. جمعت الجمعية أعضاء متنوعين وتكهن البعض باحتمال استغلال الدولة للجمعية والتلاعب بها سياسيا.[٧٩] وفي الثمانينيات تبنت حكومة سوهارتو موقف القبول السياسي لعدد من المطالب المتعلقة ببناء المجتمع الإسلامي، وقد انعكس ذلك المنهج على العلاقة بين الإسلام والدولة في إندونيسيا. تمثل هذا القبول السياسي في ما يتعلق بالتشريع في تصديق الحكومة على القوانين التعليمية فرضت على كل المدارس التابعة للدولة أن تقدم الدروس الدينية لطلابها، ووضع قوانين تضع القضاء الإسلامي محل التنفيذ، وتجميع الشريعة، وإنشاء جهاز لتنظيم الزكاة والصدقة (BAZIS) علاوة على السماح للطالبات بارتداء الحجاب في مدارس الدولة.

استمر الجدل حول المحاكم الإسلامية في الثمانينيات بشكل "يدل على التحيز القائم ضد وضع الإسلام في الدولة"،[٨٠] وتختلف التقديرات لمستوى أداء المحاكم الإسلامية وأثرها على حياة المجتمع.[٨١] وقد رأى الكثير من المسلمين أن الشريعة عامل مهم في عملية وضع القوانين الإندونيسية، ولكنها لا تتوقف على وجود محاكم شرعية أو عدمه، حيث يمكن تطبيق الشريعة في المحاكم الاعتيادية، بينما دفع آخرون بأن وجود المحاكم

الشرعية أمر جوهري لكي لا يسمح للمحامين العلمانيين بالتدخل فيما ليس اختصاصهم من إعمال قانون مقدس.[٨٢] وبمقتضى القانون رقم ٧ لعام ١٩٨٩ منحت كل المحاكم الدينية اسما موحدا وامتد اختصاص المحاكم الشرعية ليشمل كل شؤون قانون الأسرة الإسلامي من زواج وأحكام البنوة (النسل) والميرات والهبة والوقف. بهذا القانون أصبح للمحاكم الشرعية وضع مساو للمحاكم المدنية.[٨٣] "بقدر استمرارها في الوفاء بمتطلبات أية محكمة حديثة، لا يمكن الانتقاص من مكانتها مقارنة بغيرها من الهيئات القضائية في إندونيسيا".[٨٤] لكن هذا القانون لاقى معارضة شديدة من المجموعات القومية ومن غير المسلمين الذين رأوا فيه محاولة لإحياء الفقرة المتعلقة بالشريعة التي حذفت من ميثاق جاكرتا لعام ١٩٤٥ ومحاولة لإقامة دولة إسلامية عبر الأبواب الخلفية.

وأظهر توجه سوهارتو إلى الإسلام في أوائل التسعينيات إدراكه قوة الصحوة الإسلامية ودعوة شباب المسلمين لضرورة التحول للديمقراطية، وقد رحب المسلمون، المحافظون والديمقراطيون على السواء، بالكثير من التدابير التي اتخذها وأصبح الكثير منهم ضمن مؤيديه. كذلك دعم التحديثيون من الجماعة الأكبر سناً سوهارتو في عام ١٩٩٧ وأدانوا المعارضة على أنها علمانية ومناهضة للإسلام، ورأوا في المعارضة الخارجية لسوهارتو معارضة لإندونيسيا أيضا لأن كليهما، الرجل والبلد، مسلم. كذلك أكد التحديثيون من المجموعة الأكبر سناً على للطرح الإسلامي المقدم من قبل الدولة لا على الطرح المقدم من قبل المجتمع المدني.[٨٥] هكذا يبدو أنه على الرغم من أن سنوات الثمانينيات والتسعينيات قد شهدت صحوة دينية على مستوى العالم بأسره فإن الإسلام الإندونيسي كان مميزا نظرا لالتزامه بالمجتمع المدني والديمقراطية وسيادة القانون مع وقوف شباب المسلمين النشطاء في طليعة الحركة التي أطاحت بسوهارتو.[٨٦]

شهدت الفترة التي تلت سقوط نظام حكم سوهارتو إعادة طرح عدد من القضايا القديمة المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة ودور الإسلام في إندونيسيا، وشهدت انتخابات ١٩٩٩ مشاركة الكثير من الأحزاب السياسية، مثل حزب التنمية الموحد وحزب الهلال والنجمة اللذين أثارا مسألة ميثاق جاكرتا في الدورة السنوية لمجلس شورى الشعب. لكن جهودهما في النقاشات التي دارت حول تعديل دستور عام ١٩٤٥

ومحاولتهم إعادة العمل بالعبارة التي كانت واردة فيه ("مع الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية على معتنقيها") لم تلاق النجاح بسبب رفض جميع الفصائل الأخرى في مجلس شورى الشعب. خلال هذه الفترة طالبت بعض المقاطعات في إندونيسيا بالتطبيق الرسمي للشريعة الإسلامية، وبخلاف آتشيه التي مُنحت استقلالا ذاتيا خاصا يتضمن الحق في تنفيذ الشريعة فقد عبرت مقاطعات أخرى أيضا من أمثلة جنوب سولاوسي عن رغبتها المتزايدة في تطبيق الشريعة في إقليمها. وبالتوازي مع ذلك أتاحت هذه الفترة الإصلاحية للحركات الإسلامية المتشددة فرصة للنمو – حركات من أمثلة "عسكر الجهاد" والجبهة الإسلامية للدفاع وحزب التحرير ومجلس مجاهدي إندونيسيا. تنادي هذه المجموعات بصفة عامة بتطبيق الشريعة الإسلامية في إندونيسيا مع ميل الكثير منها لاستخدام العنف في ممارستها "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

من بين الحركات التي تدعم قيام الدولة بدور فعال في تطبيق الشريعة نجد مجلس الدعوة الإسلامية الإندونيسي واللجنة الإندونيسية للتضامن مع العالم الإسلامي ومجلس مجاهدي إندونيسيا والجبهة الإسلامية للدفاع وعسكر الجهاد وحزب تحرير إندونيسيا وغيرها، بينما تتضمن المجموعات التي تعارض قيام الدولة بمثل هذا الدور بشكل أساسي الجمعية المحمدية ونهضة العلماء والجمعيات غير الحكومية الإسلامية مثل بارامدينا وشبكة الإسلام الليبرالي.

وركزت حركة الإصلاح (reformasi) على أهمية الحكم الراشد والديمقراطية، وانتشرت المنظمات غير الحكومية ومنظمات المجتمع المدني المسلمة على نطاق واسع. كذلك أصبحت الجماعات الإسلامية التي كانت سرية في الماضي تعمل بشكل علني، وقد أدى هذا الانفتاح إلى ظهور العديد من الكتب والمقالات واللقاءات التليفزيونية والمحاضرات العامة. وفي عام ٢٠٠١ بدأ عقد مناقشات حول "الإسلام الليبرالي" لتناول "معناه ومدى إسهامه في التعبير المعاصر عن الإسلام ومدى أهميته بالنسبة لإندونيسيا ومكانه في حياة الفرد المسلم".[٨٧] نقلت هذه المناقشات إلى المجتمع الواسع من خلال وسائل إعلامية متعددة بما في ذلك قوائم البريد الإلكتروني وعدد من المناقشات التي جمعت ونشرت في كتاب بعنوان "وجه الإسلام الليبرالي في إندونيسيا" (Wajah Liberal Islam di Indonesia). تشير كل هذه

التطورات إلى وجود مجتمع مدني نابض بالحياة يفتح المجال لمناقشة دور الإسلام في الدولة والمجتمع، وكما يلاحظ "نورشليش مجيد"، فالكثير من الإندونيسيين المسلمين على وعي بأنه "من الخطأ إطلاق تعميمات على المجتمعات والجماعات الأخرى، وأن على المرء أن يسعى للتعاون مع من يشاركه التوجه الفكري ومع الأشخاص الملتزمين ذات الالتزام بتحسين حياة البشر".(٨٨) وقد عملت منظمات المجتمع المدني من أمثلة شبكة الإسلام الليبرالي بجهد كبير على نشر رؤية ليبرالية وتعددية للإسلام على الرغم من معارضة أصوات أخرى.

في ختام هذا الاستعراض يبدو واضحا أن العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع في إندونيسيا مازالت مثيرة للجدل، وينقصها الوضوح الكافي لمواقف الأطراف المختلفة بما لا يعدو على رفض ما يطرحه الآخرون أو بالأحرى ما يعتقدون أن الآخرين يطرحونه. من الواضح أيضا أنه على الرغم من أن الإسلام لم يكن أبدا دين الدولة فإن الخطاب الإسلامي قد أثر على سياسات الدولة كما تأثر بها، على الرغم من التناقضات المستمرة حتى في إطار نفس المجموعات. سمحت الحكومة، على سبيل المثال، بتطبيق الشريعة في آتشيه كجزء من صفقة الحكم الذاتي من خلال قانون رقم ١٨ لعام ٢٠٠٠، ولكن هذه الرخصة لم تطبق بشكل متسق بسبب الافتقار لاتفاق فيما بين زعماء آتشيه حول ترجمة ذلك عمليا.(٨٩) وفي الوقت نفسه فإن الباب قد أصبح مفتوحا مع انهيار مصداقية البانتشاسيلا منذ سقوط سوهارتو لكي تلعب الأحزاب الإسلامية دورا أكبر في الدولة الإندونيسية.(٩٠) لهذه التناقضات واسعة النطاق تبعات خطيرة على أمن البلد وتطوره ككل، ربما ذلك بسبب الجري وراء سراب الخروج بإجابات قاطعة جازمة – إما الفصل الكامل بين الإسلام والدولة أو الاندماج الكامل بينهما. قبل أن أنهي هذا الفصل ببعض الملاحظات في ما يتعلق بالطرح العام والتحليل الذي يقدمه هذا الكتاب ككل، قد يكون من المفيد ملاحظة بعض التبعات الخطيرة لهذا الالتباس المستمر، وهو ما يمكن توضيحه بإيجاز من خلال الإشارة لتبعاته في ما يتعلق بالمواطنة. فالنقاش حول موضوع المواطنة في إندونيسيا يرتبط ارتباطاً وثيقاً أولا بفكرة الدولة الحديثة نفسها وثانيا بالبانتشاسيلا، حيث أن ذلك هو الإطار الذي يحدد أساس الانتماء إلى الدولة الإندونيسية. لا يبدو أن أيا من المجموعات الإسلامية ترفض تماما أو بشكل

مطلق فكرة الدولة الحديثة في حد ذاتها، ولكن الاختلاف الرئيسي بين أولئك الذين يدعمون إقامة دولة إسلامية وأولئك الذين يطالبون بفصل أقوى بين الإسلام والدولة يكمن في أن الداعين إلى دولة إسلامية يسعون إلى تعريف الدولة نفسها على أنها أداة من أدوات الدين بينما هذا الطرح مرفوض منذ ميثاق جاكارتا من قبل حركات الإصلاح الإسلامي والتجديد الإسلامي الأخرى علاوة على من يوصفون بالعلمانية. من ناحية أخرى فإن المجموعات الإسلامية والقومية تختلف أيضا حول مدى كفاية البانتشاسيلا في عكس طابع المجتمع الإندونيسي والوفاء باحتياجاته، وتتعلق هذه المواقف بدورها المباشرة في ما يتعلق بقضية المواطنة بوصفها مسألة جوهرية في تعريف من هو "الإندونيسي".

كما ذكرنا في الأقسام الأولى من هذا الفصل فإن السجال حول المواطنة وحول البانتشاسيلا قد دأب على الظهور على السطح على نحو دوري منذ استقلال إندونيسيا، فعلى سبيل المثال كان هذا بارزاً للغاية في الدورة البرلمانية التي تلت الانتخابات الأولى لعام ١٩٥٥، وكما ذكرنا فإن سوكارنو استخدم الطريق المسدود الذي وصلت إليه النقاشات في العودة بالبلاد إلى دستور عام ١٩٤٥. بعد سقوط نظام سوهارتو بنهاية التسعينيات أصبحت هذه المسألة مرة أخرى محلاً للجدل، ولكن هذه المرة بمشاركة أوسع من القوى الاجتماعية. وخلال مراحل مختلفة من هذا النقاش الدوري أكد مفكرو الإصلاح الإسلامي على كل من الطابع العلماني للدولة، ولحد ما على خصوصية المفهوم الحديث للدولة كشرط للمواطنة. رأى "سجادزلي" على سبيل المثال أن النموذج والهيكل الحاليين للدولة هما أفضل ما يمكن تخيله من نماذج، وبالتالي يجب أن يكونا الهدف النهائي للمسلمين الإندونيسيين. من وجهة نظره فإن إندونيسيا في طريقها تدريجيا لأن تصبح "دولة دينية" بمعنى دولة مهتمة بتطبيق القيم الدينية وتطويرها دون الحاجة لأن تصبح دولة "ثيوقراطية" وهي الدولة التي تقوم دستوريا على مؤسسات دينية رسمية بعينها.[٩١]

كذلك أود أن أذكر هنا بالموقف القوي الذي اتخذه بعض المفكرين مثل الراحل "نورشليش مجيد" الذي انتقد بشدة فكرة الدولة الإسلامية، وأكد على قيم التسامح والتعددية مشيرا إلى سوابق واضحة لهذه القيم في التاريخ الإسلامي وإن لم يتم التعبير عنها بنفس مصطلحات المفاهيم الحديثة، وهي

المفاهيم التي تعتبر جديدة على كل الأديان. وبالنسبة له فإن الإسلام دائما "قابل للتكيف مع بيئة أي ثقافة خاصة بتابعيه في أي زمان وأي مكان".[٩٢]

يمكن القول بأن البانتشاسيلا، في عديد من أوجهها الأساسية، إطار قوي وممكن لتعريف المواطنة الإندونيسية على أسس دولة علمانية وغير دينية، فهي تجسد وتعزز الالتزام بالتسامح والتعددية الدينية والاجتماعية بالشكل الذي يسهم في خلق روح المواطنة التي تشمل الجميع. يرى "نورشليش مجيد" على سبيل المثال أن "البانتشاسيلا هي الأيديولوجيا الوحيدة من نوعها التي يمكن أن ترشد الشعب الإندونيسي في اضطلاعه بأنشطته على المستويات الوطنية والسياسية والمجتمعية. البانتشاسيلا هي أساس التسامح الديني والتعددية"،[٩٣] ويفيد "نورشليش مجيد" أن "آدم مالك"، وهو نائب رئيس إندونيسيا السابق، رأى أن البانتشاسيلا في روحها تماثل "دستور المدينة" الذي وضعه النبي، عليه الصلاة والسلام، كصيغة لدولة قائمة على التعددية الاجتماعية والدينية.[٩٤]

وبالمقابل يمكن أيضا نقد نموذج البانتشاسيلا كإطار للمواطنة من عدة نواح، مثل مدى شموله والأساليب التي استخدمت للحفاظ على شرعيته. لقد خرج "سوكارنو" وزملاؤه بالبانتشاسيلا كتسوية مؤقتة وحل وسط بين القومية العلمانية والدولة الإسلامية، ولكنه لم يُقبل إلا بعد مزيد من "الأسلمة". على سبيل المثال فقد تغير المبدأ الأول وهو "الإيمان بالرب" إلى "الإيمان بإله واحد أعلى" وكان المبدأ الثالث في الأصل هو "القومية" ولكنه تغير إلى "وحدة إندونيسيا" حيث اعترض البعض بأن القومية لا تتفق وعالمية الإسلام، والمبدأ الرابع هو "الديمقراطية التي تهتدي بمشاورات نواب الشعب" فيه إشارة إلى الاهتداء بالمشورة وهي حكمة تنسب إلى النبي، عليه الصلاة والسلام.[٩٥] وهكذا نجد أن حتى القوميين العلمانيين من أمثال سوكارنو قد لجأوا إلى إضفاء الشرعية الإسلامية على البانتشاسيلا ولكنهم استندوا إليها في إطار المبادئ التي تحدد هيكل الدولة وليس خارج إطار الدولة.

ومع ذلك فإن صياغة البانتشاسيلا بهذا الشكل الذي يؤكد على الإيمان بإله أعلى يقيد من الأسس اللادينية للانتماء والمواطنة. كما أن اعترافها بستة أديان فقط يسعى لفرض تماثل اصطناعي ضيق بين طائفة الهويات الإندونيسية شديدة التنوع حيث يتم الزج بما يقرب من ٤٠٠ مجموعة لغوية

وإثنية في ستة فئات دينية، ما ينتهك بوضوح الحق في المواطنة المتساوية لبعض الإندونيسيين الذي يرغبون في تعريف هويتهم بشكل مختلف.

هنا تجدر الملاحظة لأن نموذج البانتشاسيلا نفسه قد وُضع موضع التنفيذ وجرى التأكيد عليه من خلال دولة غير ديمقراطية تستخدم أساليب قسرية، على سبيل المثال عندما قرر نظام سوهارتو في عام ١٩٨٣ أن كل الأحزاب السياسية يجب أن تتخذ من البانتشاسيلا أساساً لها. أسهم هذا الارتباط السلبي وغيره بلا شك في الانتقاص من شرعية نموذج البانتشاسيلا في الحقبة التي تلت حكم سوهارتو.

بالنسبة للبعض جرى التغلب على معارضتهم الأولية للبانتشاسيلا ومفهوم المواطنة الحديث من خلال المنطق الإسلامي القائل بأن "ما لا يدرك كله لا يترك جُله". لكن هذا المنطق يفترض ضرورة تحقيق بعض أهداف أو أغراض الدولة الإسلامية عن طريق دولة البانتشاسيلا نفسها. من هذا المنظور فإن المطالبة بإعادة الفقرة الخاصة بالشريعة التي حُذفت من ميثاق جاكرتا هي في الواقع تأكيد على الهوية الإندونيسية بوصفها إسلامية في جوهرها وعلى تصور التاريخ الإندونيسي بوصفه إسلاميا في جوهره. بهذا المنطق تندرج المواطنة في ظل الدولة الحديثة تحت منطق أوسع لهوية إسلامية خالصة، وعلى الرغم من أن المدافعين عن هذا الرأي يصرون على أن الشريعة لن تطبق إلا على المواطنين المسلمين فإن التجارب الأخيرة في بلدان مثل السودان ونيجيريا توضح عدم إمكانية العمل بهذا النموذج في ظل دولة حديثة في سياق عالمي، وأن ذلك سيميز بالضرورة ضد المواطنين غير المسلمين. في ما يتعلق بالأطروحة والتحليل الواردين في هذا الكتاب فإن السؤال المطروح هو: ماذا تعني الدولة الإسلامية بالنسبة للمواطنة؟

كما رأينا في السابق، ولا سيما الفصل الثاني، أنه لا يوجد اتفاق بين المسلمين حول معنى هذا المفهوم المبهم، كما أن أي تعريف يتضمن تطبيق الدولة للشريعة يطرح إشكالية للمسلمين وغير المسلمين على حد سواء، كما يوضح النقاش الوارد في الفصل الثالث. مع ذلك يتضح أيضا من الاستعراض السابق لحلقات النقاش التي نظمت في المقاطعات أن معظم الإندونيسيين المسلمين يعارضون استخدام مصطلح "علمانية الدولة" بسبب تداعياته السلبية وعلاقته بالاستعمار الأوروبي وممارسات الغرب في الوقت المعاصر، وكما طرحت في هذا الكتاب فإن علمانية الدولة يمكن تعريفها

على أنها حياد الدولة إزاء كل الأديان، أو كإطار لتنظيم الدور السياسي الذي يلعبه الدين وليس كوسيلة لإقصاء الدين من المجال العام، وسوف أختتم هذا الفصل الآن بتلخيص كيف تدعم المعلومات والتحليلات المقدمة في هذا الفصل الرأي نفسه.

الخلاصة: انقسامات ثنائية زائفة ومعضلات لا لزوم لها

إن خلاصة هذا الفصل الأساسية هي أن الجدل حول العلاقة بين الإسلام والدولة والمجتمع في إندونيسيا يميل لخلق انقسامات ثنائية زائفة، ويثير معضلات لا ضرورة لها. إن تخيل وجود انقسام ثنائي حاد بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية أمر مضلل، لأن الدولة بالتعريف هي مؤسسة سياسية علمانية، لا سيما في السياق الحالي للمجتمعات الإسلامية. لكن كما أكدنا منذ البداية، فإن علمانية الدولة لا تعني إقصاء الإسلام من الحياة العامة أو إحالة دوره للمجال الخاص أو الشخصي المحض، ويمكن تحقيق التوازن الملائم من خلال الفصل المؤسسي بين الإسلام والدولة مع تنظيم الدور السياسي للإسلام، بحيث يمكن للمسلمين اقتراح بعض قواعد الشريعة لتبنيها كسياسة عامة وسنها في تشريعات، شريطة أن يتم ذلك استنادا على منطق مدني ووفقاً للضمانات الدستورية وضمانات حقوق الإنسان الضرورية للمواطنين المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. إذا أُخذ بهذا المنهاج لن يكون من الضروري عندئذ الاختيار بين دولة إسلامية تفرض الشريعة أو دولة علمانية ترفضها تماماً، فكما شرحنا سابقاً فإن هذه النظرة إلى الدولة الإسلامية تقوم على دعوى زائفة، لأن أي حكم من أحكام الشريعة تفرضه الدولة يمثل وجهة نظر النخبة الحاكمة، ومن ثم يمثل الإرادة السياسية للدولة لا الشريعة الدينية للمسلمين. وفي المقابل فإن الدولة العلمانية التي تستبعد الدين تماماً من السياسة العامة والتشريع تقوم أيضاً على ادعاء زائفٍ لأن الإسلام، أو أي دين آخر، لا يمكن فصله عن السياسة. أنا هنا أذكّر فقط بطرح هذا الكتاب الذي تعرضنا له مفصلاً من قبل وذلك لتطبيقه على حالة إندونيسيا وليس بغرض تلخيص جميع عناصره بصورة شاملة.

قد يكون من المفيد أن نلاحظ في هذا الصدد عدم إمكانية فصل "الدين" عن "العرف" أو "الثقافة" في التجارب التاريخية والمعاصرة للمجتمعات

الإندونيسية، لأن الناس لا يمارسون الحياة وفقاً لمثل تلك الفئات التحليلية المجردة. وكما ذكرنا آنفاً فقد عكست السياسة الاستعمارية الهولندية إزاء القانون نطاقاً متنوعاً من المواءمات بين العرف والشريعة في سياقات متنوعة، ما عكس بدوره مزيجاً من الثقافة المحلية والضرورات السياسية الآنية بالإضافة إلى الأهداف طويلة الأمد للإدارة الاستعمارية. إذا نظرنا لعلمانية الدولة كصورة للتعايش والتسامح والتقاليد الثقافية التعددية فإن واقع المجتمع الإندونيسي كان بلا أدنى شك متسقا مع علمانية الدولة كما ورد تعريفها في هذا الكتاب، وهذا أمر حقيقي حتى مع الإقرار بأن الإدارة الاستعمارية الهولندية قد دعت للعلمانية على الأغلب لتخدم أغراضها، ولم تكن تلك الدعوة نابعة بالضرورة من أي التزام تجاه أهالي إندونيسيا. إن مفهوم الدولة العلمانية في تاريخ المجتمعات الإندونيسية حقيقة عينية في كل الحقب التي سبقت الاستعمار والحقبة الاستعمارية نفسها، وإن لم يُعبر عن هذا المفهوم في شكل أيديولوجية اجتماعية متماسكة. هذا التاريخ يدعم، من وجهة نظري، دعوة هذا الفصل إلى تعزيز هذا الواقع الديمغرافي المتنوع والتعبير عنه من خلال التأكيد الإيجابي على التعددية كأيديولوجية. فعلى الرغم من أن المجتمعات الإندونيسية كانت بالفعل تعددية في الماضي، ينبغي بلورة هذا الواقع العيني في شكل أيديولوجية قومية واضحة المعالم بما يتفق مع طبيعة دولة ما بعد الاستعمار.

أخذ الصراع حول علمانية الدولة في حقبة ما قبل الاستقلال، التي امتد أثرها إلى التطورات اللاحقة، شكل السجال الحاد حول العلاقة بين الإسلام والقومية بين فريقين، الأول من يسمون بالقوميين العلمانيين وهم القوميون المحايدون دينياً، والثاني القوميون الإسلاميون. استمر الجدل على امتداد فترة الكفاح الوطني بدءاً من وقت المطالبة ببرلمان إندونيسي مرورا بالتحضيرات الخاصة بالاستقلال. وكما أشرنا من قبل فقد كان استبعاد الفقرة التي تلزم الدولة بتطبيق الشريعة على مواطنيها المسلمين من ميثاق جاكرتا لحظة حاسمة في هذا النقاش، بل كانت اللحظة التأسيسية لإندونيسيا كدولة حديثة ومستقلة، فبغير هذه الخطوة لم يكن ممكنا لإندونيسيا أن تبرز للوجود كبلد مستقل وموحد، وما كان لها أن تنعم بأي مستوى من الاستقرار السياسي والتنمية الاقتصادية بعد استقلالها. مع ذلك استمر الجدل بهذا

الخصوص في مجلس الشورى (Konstituante) قبل حله في عام ١٩٥٩ كما استمر خلال فترة النظام الجديد أيضا.

أوضح الاستعراض السابق للرأي العام في الأقاليم وفي المركز أن طبيعة العلمانية الإندونيسية ووضع الإسلام لا يزالان محل جدل وخلاف كبيرين حتى يومنا هذا. من وجهة نظري فإن هذه الظاهرة صحية وضرورية بل ويجب أن تستمر في المستقبل. لكن التحدي يكمن في كيفية توجيه تلك العملية وتفعيلها بطرق بناءة، بدلاً من إضاعة الوقت والطاقة في بحث لا طائل من ورائه عن وهم الدولة الإسلامية أو فكرة العلمانية المعادية للدين أو التي تقوم بإقصائه.

لقد تم تعريف علمانية الدولة والفصل بينها والدين إبان الاستقلال من خلال البانتشاسيلا. لكن من الأهمية أن نشير هنا إلى أن البانتشاسيلا لا تتضمن مصطلح "علمانية"، ولا تدعو صراحة إلى الفصل بين الدين والسياسة، كما أنها لا تصر على أن تكون الدولة بلا دين. إنما تتحقق هذه الأهداف من خلال إحجامها عن الإقرار بدين تميزه الدولة عن غيره ومن خلال ما تنص عليه من التزام بإقامة مجتمع إندونيسي يقوم على المساواة والتعددية. بيد أن الدولة الإندونيسية باعترافها رسمياً ست ديانات فقط تقيد وتحدد نطاق الهويات الدينية المتاحة لمواطنيها. إن الرؤية السائدة للبانتشاسيلا بصفتها أساس الدولة تحدد بصورة قطعية مكاناً للمؤمنين بالديانات الخمس المعترف بها ولكنها لا تفسح مكاناً لغير المؤمنين بها. تتضمن هذه الرؤية في نموذجها للمواطنة مكاناً للعلمانيين المؤمنين ولكنها تقصي العلمانيين غير المؤمنين، وكما لاحظ "نورشليش مجيد" فبينما تعمل البانتشاسيلا كإطار مرجعي على المستوى الوطني وعلى مستوى المجتمعات المحلية داخل إندونيسيا فإن الإندونيسيين مع ذلك "يمكنهم على المستوى الفردي أن يعلنوا صراحة عن رؤيتهم الشخصية للعالم والوجود كما تعبر عنها الأديان، بل إنهم يُشجعون في الواقع على ذلك".[٩٦]

تأثر الجدل حول علمانية الدولة ودورها في المجتمع بين الإندونيسيين في السابق بنظرة سوكارنو للعلاقة بين الدولة والدين كما عبر عنها في كتاباته، بالإضافة للنقد الذي وجه لكتاباته على يد "محمد ناتسير"، وهو واحد من المنادين بأن يلعب الإسلام دورا أكبر في الدولة الإندونيسية. في مقال يمكن ترجمة عنوانه كالآتي: "لماذا فصلت تركيا الدين عن الدولة؟"، استشهد

سوكارنو، معرباً عن استحسانه، بجملة أتاتورك التي قال فيها: "لقد حررت الإسلام من الدولة لأنني أريد للإسلام أن يصبح ديناً قوياً، وحررت الدولة من الإسلام لأنني أريد للدولة أن تصبح مؤسسة قوية".[٩٧] وقد شرح سوكارنو تلك المقولة قائلا إن الدين عندما يستقل عن الدولة يصبح معتمداً على ذاته، وإن مصالح الدين والدولة غير متطابقة، وإن تداخل الدولة والدين يسمح للسلطات الدينية بتقليص حرية الدولة في اتخاذ القرارات. على سبيل المثال، وفقاً لفهم سوكارنو، فإن أتاتورك كان يشدد على قيمة التفكير الاقتصادي المنطقي في مقابل الفلسفة الدينية القدرية المحافظة التي كانت تسيطر على المجتمع التركي، حيث كانت القدرية الراسخة في أذهان الشعب التركي، والتي تستمد جذورها من الدين، قد أدت إلى أزمات اقتصادية كما عززت النظرة السلبية للحياة، حيث أنها كانت تبرر الوضع القائم بوصفه قضاء الله وقدره وليس نتاج أعمال البشر أو تقصيرهم. كما كان سوكارنو يرى أن أتاتورك قد وقف بوجه الحركة المناوئة للتنمية والدراويش، أو أتباع الطرق الصوفية، بوصفهم مسؤولين عن وضع تركيا الاقتصادي المتردي وعن العقلية السلبية السائدة وافتقار الشعب التركي للإيجابية وروح المبادرة. بالنسبة لسوكارنو كانت تلك الأوضاع بمثابة انحراف عن المبادئ الأساسية للتعاليم الإسلامية.

وفي مقال آخر يمكن ترجمة عنوانه كاللآتي: "لست ديناميا بما فيه الكفاية"، رد سوكارنو على الانتقادات التي وجهت لمقاله الأول مؤكدا من جديد على ضرورة الفصل بين الدين والدولة، وقال بأن الديمقراطية لن تؤتي أثرها إذا شكل دين معين ركيزة نظام الدولة، حيث إن ذلك سيقوض التضامن بين المسلمين وغير المسلمين لأن غير المسلمين سيعارضون تطبيق الشريعة الإسلامية. وكان سوكارنو يخشى أن يشب نزاع بين أفراد المجتمع الإندونيسي إذا اعتنقت فصائل مختلفة منه آراء متباينة حول سلطة الدولة.[٩٨] اقترح سوكارنو أيضاً أن يسعى المسلمون إلى الاستفادة من "مجلس النواب" في ظل النظام الديمقراطي، إذ يمكن، من وجهة نظره، للنواب المسلمين إدخال القيم الإسلامية بسن قوانين ولوائح دون إضفاء الصبغة الرسمية على تلك المبادرات في شكل دولة إسلامية. أما إذا تبنت الدولة الإسلام بوصفه الدين الرسمي للدولة فإن الشعب لن يكون راغباً في

الامتثال تلقائياً إلى أحكام الشريعة، في حين يمكن أن تُستوعب تطلعات المسلمين على نحو تلقائي إذا تشربت الدولة الروح الإسلامية.(٩٩)

انتقد محمد ناتسير في الكثير من مقالاته وجهة نظر سوكارنو كما عبر عنها في كتاباته. رأى ناتسير في إحدى المقالات أن سوكارنو وقع أسيراً للنموذج التركي وشكك في ادّعاء سوكارنو بوجود اتفاق في الرأي بين العلماء على أن الدمج بين الدين والدولة كان غائباً في إندونيسيا.(١٠٠) وفي مقال آخر أكد ناتسير على أن أهم مؤهلات المرشح لتمثيل الشعب، كالرئيس أو الخليفة، هي فهمه وامتثاله لنمط سلوك الحاكم وحقوقه وواجباته كما هو منصوص عليه في القرآن والسنة.(١٠١) اعترض ناتسير أيضاً على قول سوكارنو بأن الفصل بين الدولة والدين لا يهم ما دام أعضاء البرلمان يعتنقون القيم الدينية ويتمثلونها في حياتهم اليومية بالشكل الذي تنعكس فيه هذه الروح الدينية في قراراتهم، وطبقاً لناتسير فالإسلام ليس مجرد عنصر خارجي يتوجب على الدولة استيعابه، بل إن الدولة نفسها يجب أن تكون أداة لتطبيق القواعد الدينية للإسلام. شدد ناتسير على أن البرلمان يمكن أن يلعب دوراً محدوداً فقط في حل المشكلات، فوظيفة البرلمان هي إنفاذ القانون وليس تقرير مبادئ القانون، لأن تلك المبادئ غير قابلة للتغيير، كما أوضح أن قرارات البرلمان نفسها تخضع في الواقع للسياق السياسي. ومع الإقرار بأن الديمقراطية نظام جيد، طرح ناتسير أنها يمكن أن تؤدي إلى ما أسماه "الحزبـــ/قراطية" أو إلى "المحاسيبـــ/قراطية"، وهو ما يحبط الغرض من إقامة حكومة ديمقراطية ويضرب الأساس المنطقي الذي تقوم عليه.

أشير هنا إلى ذلك الجدل ليس فقط بوصفه نموذجا لموقفين متنافسين ولما أسميه الانقسامات الجانبية الزائفة والمعضلات غير الضرورية، ولكن أيضاً لإلقاء الضوء على أسلوب التوفيق بين تلك المواقف المستقطبة الذي يمثله بعض المثقفين الإسلاميين من أمثال نورشليش مجيد الذي أوردنا ذكره سابقاً. فمع صعود سوهارتو إلى الحكم عام ١٩٦٥ وتهميش المبادرات الحكومية لدور الجماعات المسلمة، اكتسبت مسألة تحديث الإسلام الإندونيسي أهمية كبيرة، وأثار الوضع بصفة خاصة قضية ما إذا كان تحديث الإسلام يتطلب "العلمنة".(١٠٢) دعا بعض العلمانيين الإسلاميين من أمثال مجيد إلى "تجديد" الإسلام، وطرحوا أن تسييس الإسلام قد أدى إلى تناقص التدين والتقوى و"خلط بين مسعى دنيوي وآخر مقدس". كما رأى

العلمانيون الإسلاميون أنه طالما لا يوجد نص إلهي يلزم المسلمين بإقامة دولة إسلامية، فيجب عدم الخلط بين الأهداف الدنيوية والأهداف المقدسة، وأكدوا أن على المسلمين الاستجابة للتعددية في إندونيسيا والتعايش معها.[١٠٣]

من وجهة نظري يقدم الإطار الذي اقترحه نورشليش مجيد الذي عرضنا خطوطه العريضة سابقاً بديلاً إسلامياً جيداً لرؤية ناتسير. كذلك اقترح مجيد بعض العناصر التي يمكن بمقتضاها أن تجعل التعاليم الإسلامية أكثر ليبرالية مثل العلمنة والحرية الفكرية وفكرة التقدم وضرورة تبني مواقف منفتحة. عرّف مجيد التحول "العلمنة" على أنها القدرة على التمييز بين القيم التي تسمو فوق البشر والقيم الدنيوية الزائلة، كما طرح أن مثل تلك العلمنة مقصود منها تطوير الفكر نحو فهم أن الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنه قد منح حرية الاختيار والقرار، وأن عليه، بالتالي، أن يتحمل المسؤولية عن أفعاله أمام الله.[١٠٤]

ولقد اتُهم نورشليش مجيد وزملاؤه بمحاولة تحويل الإسلام إلى "نظام أخلاقي شخصي روحي"،[١٠٥] فقد رأى هـــ. م. رسجدي، على سبيل المثال، وهو أحد علماء الدين المسلمين والوزير الأسبق للشؤون الإسلامية في إندونيسيا، أن مفهوم مجيد عن العلمنة لا ينفصل عن العلمنة الغربية.[١٠٦] لكن على العكس فقد رفض مجيد وزملاؤه "أيديولوجية العلمانية (secularism) لأنها تجعل من الدين أمراً خاصاً، في حين أيدوا مبدأ العلمنة (secularisation) والتي فسروها على أنها نزع القداسة عن الأشياء التي أضفيت عليها بغير وجه حق".[١٠٧] مع ذلك فقد أصر معارضوهم على أن الإسلام هو "أسلوب حياة كلي" وأنه يقدم معايير لتنظيم القانون والمجتمع، ومن ثم فإن العلمنة تعني التخلي عن الوحدة الاجتماعية والأخلاقية الكاملة التي يتطلبها الإسلام.[١٠٨] ويبدو أن مقاومة علمانية الدولة ترجع على الأقل جزئياً إلى معاداة المصطلح نفسه والربط بينه وبين الحكم الاستعماري وما يوحي به من بغض للدين.

تطور الجدل بعد سقوط نظام سوهارتو أيضا ليأخذ منحى جديداً يتخطى البانتشاسيلا ليشمل قضايا تتعلق بحصول بعض الأقاليم المختلفة على حكم ذاتي وظهور جماعات سياسية واجتماعية وثقافية كانت مكممة في ظل "النظام الجديد"، فمن ناحية تحاول بعض الجماعات مثل شبكة الإسلام

الليبرالي ومجلة "الشرعة" (Syirah) أن تقدم وتطور خطاباً إسلامياً ناقداً للذات وأكثر شمولاً وينطوي على قيمة علمانية الدولة، ومن ناحية أخرى هناك أصوات أخرى، مثل "هارتونو أحمد جايز" ومجلة "سبيلي"، تدعو إلى تفسيرات للإسلام والشريعة تعد ضيقة ومنغلقة على الذات في مواجهة الآخر ولا تتسق مع علمانية الدولة كإطار للتعددية والحكم الدستوري.

ومع ذلك لا يمكن اختزال المواقف المتباينة في الجدل إلى مواقف إما معارضة تماما أو مؤيدة تماما لمصطلح "علمانية الدولة"، فهناك طيف من وجهات النظر حول العلاقة بين الإسلام والدولة فيما بين الآراء المتطرفة، سواء التي تدعو إلى الانصهار الكامل أو الانفصال الكامل، وهو ربما يشير إلى التنوع في فهم علمانية الدولة في إندونيسيا. في نهاية المطاف أود أن أؤكد على أن أهم ما في الأمر هو الاحتفاظ بالجدل حياً وبنّاءً، فإن تطبيق نموذج الدولة الإسلامية أو نموذج علمانية الدولة بشكل يمكن أن يقلل بأية حال من إمكانية الحوار والتكيف لهو المعضلة الحقيقية التي من شأنها أن تؤثر سلبا على إندونيسيا بأكملها. ونستطيع الاستشهاد بأمثلة لتلك النزعات السلبية في تاريخ حقبة ما بعد الاستقلال في إندونيسيا، بما في ذلك "الفتاوى" حديثة العهد التي تسم مفاهيم كالتعددية وعلمانية الدولة بأنها مناهضة للإسلام. إن الحوار البناء ينبغي أن يتجنب تلك الاتهامات المثيرة للفتن وأن يركز على الحجج الموضوعية والنقاش القائم على الاحترام المتبادل.

هوامش ومراجع

(1) Azra, Azyumardi. 2004. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & VIII, Akar Pembaruan Islam Indonesia, Edisi Revisi* (The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern [Ulama] in the Seventeenth and Eighteenth Centuries, rev. ed.). Jakarta: Kencana, pp.2-19.

(2) Mudzhar, Mohammad Atho. 2003. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach.* Jakarta: Office of Religious Research and Development and Training, Ministry of Religious Affairs, pp.4-9.

(3) Azra, Azyumardi. 2002. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Global Network and Local Islam in Nusantara). Bandung: Mizan, 18-19.

(4) Azra, 2002, 21.

(5) Mudzhar 2003, 10-14.

(6) Lukito, Ratno. 1998. *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (The Struggle between Islamic and Customary Law in Indonesia). Jakarta: INIS, pp.27-49; Lukito, Ratno. 2003. "Law and Politics in Post-Independence Indonesia: A Case Study of Religious and Adat Courts." In Arskal Salim and Azyumardi Azra, eds., *Shari=a and Politics in Modern Indonesia,* 17-32. Singapore: ISEAS.

(٧) "البانتشاسيلا" هي فلسفة الدولة الإندونيسية الرسمية التي صاغها سوكارنو في ١٩٤٥، وهي تتكون من كلمتين باللغة السانسكريتية: "بانتشا" أي خمسة و"سيلا" أي مبدأ. تتشكل تلك الفلسفة من خمسة مبادئ هي: الإيمان بإله واحد، الإنسانية العادلة، وحدة إندونيسيا، الديمقراطية التي تستلهم الحكمة

الداخلية للإجماع الناجم عن مشاورات نواب الشعب، وكفالة العدالة الاجتماعية لكل شعب إندونيسيا.

(8) Mudzhar 2003, 18, note 28.

(9) Lukito 2003; Lukito 1998.

(١٠) الاسم يعني "من أجل المدينة" والمقصود بها المدينة المنورة.

(11) Departemen Agama Republik Indonesia (Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia). 1998. *Himpunan Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama seri E* (Compilation of Laws about Religious Life, vol. E). Jakarta: Sekretariat Jenderal Departemen Agama, pp.105.

(12) Departemen Agama Republik Indonesia (Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia). 2005. *Number of Population by Religion Year 2005*. Available at
http://www.depag.go.id/dt_penduduk.php. Accessed Apr. 17, 2005.

(١٣) إقليم "أوسترونيزيا" يضم أوقيانوسيا وجنوب شرق آسيا.

(14) Fox, James J. 1995. "Southeast Asian Religions: Insular Cultures." In Mircea Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion,* vol. 13, 523–526. New York: Macmillan.

(15) Direktorat Pemberdayaan Komunitas Adat Terpencil, Direktorat Jenderal Pemberdayaan Sosial Departemen Sosial Republik Indonesia (Directorate for the Empowerment of the Isolated Adat Communities, General Directorate for Social Empowerment, Department of Social Affairs of the Republic of Indonesia). *Pemetaan Sosial komunitas Adat Terpencil Nasional* (Social Mapping of the Isolated Adat Communities Nationwide). http://www.katcenter.info/pemetaan/petannasional php?level+1. تم الإطلاع على الموقع بتاريخ ١٩ أبريل ٢٠٠٥.

(16) Garna, Yudistra. 1998. "Badui: The Centre of the World." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 76–77. Singapore: Archipelago, pp.76-77.

(١٧) "الشيفية" صنف من الديانة الهندوسية يعبد ممارسوها الإله الأعلى "شيفا"، وهي ديانة توحيدية فالشيفيون يؤمنون بوجود إله واحد. لكن، ككل أشكال الديانة الهندوسية الأخرى، تعترف الشيفية بوجود آلهة كثيرة في مستوى أقل من الإله الأعلى.

(18) Hefner, Robert W. 1998. "Tengger, the Hindu Javanese." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 78–79. Singapore: Archipelago, pp.78.

(19) Hefner, Robert W. 1989. *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, pp.265-266.

(20) Schefold, Reimar. 1998. "Siberut: Souls in Fragile Harmony." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 72-73. Singapore: Archipelago, pp.72.

(٢١) داياك كلمة إندونيسية تُستخدم للإشارة إلى السكان المحليين الذين يعيشون في أماكن نائية أو قبلية، وتعني "محلي"، وتشير إلى أفراد القبائل المحلية أو لغتهم المحلية. وكاليمنتان هي الجزء الإندونيسي من جزيرة "بورنيو".

(22) Atkinson, Janet. 1998. "Wana: Engaging the Unseen." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 88-89. Singapore: Archipelago, pp.88-89.

(23) Hoskins, Janet. 1998. "Sumba: The Presence of the Marapu." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 90-91. Singapore: Archipelago, pp.90.

(24) Jay, Sian. 1998. "Asmat: Cycles of Revenge." In James J. Fox, ed., *Indonesian Heritage: Religion and Ritual,* 96–98. Singapore: Archipelago, pp.96-97.

(25)http://www.kebudayaan.depdiknas.go.id/BudayaOnline/SeniBudaya/WholeFrame.htm, تم الاطلاع على الموقع بتاريخ ١٤ أبريل ٢٠٠٤.

(٢٦) وسط كاليمنتان هو أكبر إقليم في الجزيرة، وتسكنه ثلاث قبائل، منها النجايو، وهم من البدو الرحل ويعتنقون ديانة "كاهارينغان" القديمة، وهي نوع من تقديس الأجداد القدماء مخلوط بعناصر من الديانة الروحية.

[27] Fox 1995, 522.

[28] Departemen Agama Republik Indonesia (Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia). 1998, pp.110-112.

[29] Aqsha, Darul, Dick van der Meij, and Hendrik Meuleman. 1995. *Islam in Indonesia: A Survey of Events and Developments from 1988 to March 1993.* Jakarta: INIS, pp.443-464.

[30] Hefner 1989, 247-265.

[31] Madjid, Nurcholish. 2000. "Islam in Indonesia: A Move from the Periphery to the Center." *Kultur* 1: 1-16, pp.2-10.

(٣٢) مذهب يعتقد أن لكل ما في الكون، وحتى الكون ذاته، روحاً أو نفساً.

[33] Budiwanti, Erni. 2000. *Islam Sasak: Wetu Telu versus Waktu Lima.* Yogyakarta: LKiS.

[34] Budiwanti 2000, 33.

[35] Budiwanti 2000, 159.

[36] *GATRA Weekly.* 2003. Laporan Khusus: "Pesan Suci Tuntunan Leluhur" (Special Report: "The Sacred Messages of the Ancestors"). Nov. 21-Dec. 6, 52-55.

[37] SundaNet. 2005.

http://www.sundanet.com/artikel.php?id=249. Accessed Apr. 12, 2005.

(٣٨) في اللغة الإندونيسية "كيجاوين" مستقاة من جاوة أي المعرفة الروحية الجاوية للبحث عن أسلوب الحياة الجيدة والصحيحة.

[39] Mulder, Niels. 2001. *Mistisme Jawa* (Javanese Mysticism). Yogyakarta: LKiS, pp.2, 5.

[40] Simuh. 2002. *Sufisme Jawa.* Yogyakarta: Bentang, pp.141, 156,157.

[41] Simuh 2002, 131.

[42] Budiwanti 2000, 285-305.

[43] Mudzhar 2003, 20-21.

[44] Mudzhar 2003, 21-31.

(٤٥) تترجم أيضاً إلى "الاتحاد الإسلامي" بالعربية وقد آثرت استخدام "رابطة" للتفرقة بينها والاتحاد الإسلامي (persatuan Islam) المذكور آنفاً.

[46] Mudzhar 2003, 15-16.

[47] Lukito 1999, 68.

[48] Lukito 1999, 69-71.

[49] Lukito 1999, 69.

[50] Lukito 1999, 74.

[51] Lukito 1999, 77.

[52] Lukito 1999, 78.

[53] Lukito 1999, 79.

[54] Hooker, M. B., and Tim Lindsey. 2003. "Public Faces of *Shari=ah* in Contemporary Indonesia: Towards a National *Madhhab*." *Studia Islamika* 10: 23-64, pp.42.

[55] Hooker and Lindsey, 2003, 46.

[56] Hooker and Lindsey 2003, 46.

[57] Hooker and Lindsey 2003, 50.

[58] Effendy, Bahtiar. 1995. "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam." *Studia Islamika* 2: 101-121, pp.105.

[59] Effendy 1995, 106.

[60] Effendy 1995, 106-107.

[61] Hefner, Robert W. 1995. "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons." *Studia Islamika* 2: 21-45, pp.35.

[62] Hefner 1995, 37.

(٦٣) كلمة "غولكار" مختصر لعبارة "غولونكان كاريا" وتعني الأمانة العامة للتجمعات الوظيفية.

[64] Lukito 1999, 76-7.

[65] Lukito 1999, 77.

[66] Hefner, Robert W. 2002. "Varieties of Muslim Politics: Civil vs. Statist Islam." In Fu'ad Jabali and Jamhari Makruf, eds., *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation,* 36-151. Montreal: Indonesian-Canada Higher Education Project, pp.142.

(67) Hefner 2002, 143.

(68) Hefner 2002, 143.

(69) Hefner 2002, 144.

(70) Effendy 1995, 108.

(71) Effendy 1995, 108.

(72) Effendy 1995, 108-109.

(73) Effendy 1995, 116-117.

(74) Effendy 1995, 104.

(75) Hefner 2002, 145-146.

(76) Hefner 1995, 37.

(77) Hooker, Virginia. 2004. "Developing Islamic Arguments for Change through 'Liberal Islam.'" In Virginia Hooker and Amin Saikal, eds., *Islamic Perspectives on the New Millennium,* 231-251. Singapore: ISEAS, pp.233.

(78) Hefner 2002, 144-145.

(79) Hooker 2004, 234.

(80) Lukito, 1999, 80.

(81) Hooker and Lindsey 2003, 56.

(82) Lukito 1999, 80.

(83) Lukito 1999, 81.

(84) Lukito 1999, 82.

(85) Hefner 2002, 147.

(86) Hefner 2002, 137.

(87) Hooker 2004, 235.

(88) Madjid, Nurcholish. 1994. "Islamic Roots of Modern Pluralism, Indonesian Experience." *Studia Islamika* 1: 55-79, pp.76.

(89) Hooker and Lindsey 2003, 33.

(90) Hooker and Lindsey 2003, 33, 34.

(91) Effendy 1995, 115, 116.

(92) Madjid 1994, 70.

[93] Madjid 1994, 59.

[94] Madjid 1994, 64.

[95] Madjid 1994, 57.

[96] Madjid 1994, 59.

[97] Sukarno. 1965a. "Apa Sebab Turki Memisah Agama dari Negara?" (Why Did Turkey Separate Religion from State?). In *Dibawah Bendera Revolusi* (Under the Banner of Revolution), 403-445. Jakarta: Panitya Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, pp.406.

[98] Sukarno. 1965b. "Saya Kurang Dinamis" (I Am Not Dynamic Enough). In *Dibawah Bendera Revolusi* (Under the Banner of Revolution), 447-455. Jakarta: Panitya Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, pp.450, 452.

[99] Soekarno 1965b, 452-453.

[100] Natsir, Muhammad. 1973a. "Persatuan Agama dengan Negara" (The Unity of Religion and State). In *Capita Selecta,* 429-435. Jakarta: Bulan Bintang, pp.434.

[101] Natsir, Muhammad. 1973b. "Mungkinkah Quran Mengatur Negara" (Is It Possible for the Qur>an to Rule the State?). In *Capita Selecta,* 447-450. Jakarta: Bulan Bintang, pp.437.

[102] Hefner 1995, 36.

[103] Hefner 1995, 36.

[104] Madjid, Nurcholish. 1998. "The Necessity of Renewing Islamic Thought." In Charles Kurzman, ed., *Liberal Islam: A Source Book,* 284-294. Oxford, Eng.: Oxford University Press.

[105] Hefner 1995, 36.

[106] Rasjidi 1972, 14.

[107] Hefner 1995, 36.

[108] Hefner 1995, 37.

الفصل السابع

السودان والفداء.. بطلان مفهوم الدولة الدينية

لقد دفع السودان ثمنا باهظاً لمغامرة الدولة الإسلامية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولكي يكون ذلك فداء لجميع المجتمعات الإسلامية الأخرى يجب استخلاص العبرة بكل أمانة ووضوح لأن كل تجربة لا تورث حكمتها تكرر نفسها. وهناك عبر كثيرة من هذه التجربة المؤلمة لجميع أهل السودان، إلا أن أكبر تلك العبر في تقديري هي أن الفشل والبطلان هما في مفهوم الدولة الإسلامية نفسه، وليس في فشل التجربة السودانية في ذلك. وإذا لم تستخلص هذه العبرة الكبرى، فستقوم جماعة من المسلمين هنا أو هناك وتزعم قدرتها على تصحيح التجربة وتحقيق غاية الدولة الإسلامية، وهو محض سراب ووهم يهلك الأرواح ويهدر المصالح ولا يعود بأي خير على الإسلام والمسلمين.

وفي متابعة هذه العبرة الكبرى من خلال التجربة السودانية في هذا الفصل، لن أحاول استقصاء البحث في جميع أطراف الموضوع. فكما فعلت في حالات الهند وتركيا وإندونيسيا فسوف أعرض وأناقش المعالم الأساسية في التجربة السودانية لبيان أن الخلل هو في مفهوم الدولة الدينية نفسه وليس فقط في عيوب التطبيق وفساد الممارسة وهي كثيرة وواضحة في حالة السودان. ومن أجل تحقيق هذه الغاية المحدودة، والهامة في تبعاتها وتداعياتها المنطقية، فإني سأتجنب البحث المفصل في تحديد المسؤولية الفردية لمن قاموا بارتكاب الجرائم الخطيرة في حق أهل السودان، فذلك أمر لا يتسع له المجال هنا ولا هو ضروري لأغراض هذا الكتاب. فعندما أورد النصوص لبيان التناقضات في أقوال قيادات ما يسمى بالحركة الإسلامية في مختلف مشاربها إنما أهدف إلى إبراز الخلل في مفهوم الدولة الدينية نفسه بمعزل عن مسؤولية من يتورطون في تلك التناقضات ونواياهم ومقاصدهم.

بعبارة أخرى فالغرض الأهم في هذا الفصل هو بيان الخلل الكامن في أصل الزعم بإمكانية ما يسمى الدولة الإسلامية، ذلك الخلل الذي لا يقدر على الفكاك منه كل من زعم ذلك المفهوم، مهما كان لديه من حسن النية وصدق القصد.

يبدأ هذا الفصل بعرض موجز لمراحل دور الخطاب الديني في تاريخ السودان الحديث، منذ بدايات الحركة الوطنية إلى نهايات ما يسمى بحركة الإنقاذ في الوقت الراهن. ولأغراض هذا الفصل وموقعه من الكتاب بصورة عامة، لن يكون هذا العرض شاملا لكل الأحداث، ولا حتى للتطورات التفصيلية في أي من تلك المراحل، بل هو مجرد تتبع عام لخيط الخطاب الديني خلال هذه الفترة. لكني لن أقدم تحليلا سياسيا للأحداث التي صاحبت ذلك الخطاب، لأن ذلك متوفر في الكثير من الكتب والمقالات.[1] وفي الجزء الثاني من هذا الفصل سأبين الخلل الكامن في مفهوم الدولة الإسلامية من أقوال دعاتها أنفسهم، وأن ذلك التناقض هو أمر حتمي في أي محاولة لتطبيق المفهوم، كما ظهر جليا في نهايات فترة مايو وكذلك خلال عهد الإنقاذ الوطني المزعوم منذ عام ١٩٨٩ وحتى توقيع اتفاقية السلام الشامل في يناير ٢٠٠٥. وأختتم هذا الفصل بعودة إلى الأطروحة المقدمة في هذا الكتاب لتوضيح أمرين؛ أولا: بيان أنه لا يمكن الفكاك من هذا الخلل والتناقض إلا بالهجر الكامل لمفهوم الدولة الإسلامية؛ وثانيا: استجلاء كيف أن تطبيق مفهوم الدولة المدنية (وهي ما أسميه أيضا "علمانية الدولة") في المرجعية الإسلامية نفسها يعين على معالجة هذا الإشكال. وهكذا تكون حالة السودان هي النموذج الكامل للخلل وآثاره الخطيرة، من ناحية، وكذلك لإمكانية التصحيح، من الناحية الأخرى.

غاية هذا الفصل هي دعم وتوضيح الأطروحة التي جاء بيانها في الفصول السابقة، بضرورة مفهوم الدولة المدنية الذي يوافق البداهة الواضحة لدى الفهم الواضح لطبيعة الدولة وتميزها عن الحكومة القائمة في أي وقت معين، وهو ما أدعو إليه من فصل الدين عن الدولة وضبط علاقة الدين بالسياسة. فالدولة هي الاستمرارية المؤسسية في أجهزة القضاء والإدارة والنظام المالي وما إلى ذلك من مقتضيات السيادة، والتي لا ينبغي لأي حكومة أن تستولي عليها. فكما حدث ذلك في الأنظمة الشمولية، سواء كان ذلك في حكم الحزب الواحد، مثل ألمانيا النازية والاتحاد السوفيتي

وأنظمة البعث في المنطقة العربية، أو في مزاعم الدولة الإسلامية، فاستيلاء الحكومة على مؤسسات الدولة يعود دائما بأوخم العواقب على مختلف قطاعات المجتمع. هذا، بينما نجد أن منهج الدولة المدنية لا يقصي الدين عن التشريع والسياسة العامة، وإنما يّمكن من فصل الدين عن الدولة وضبط علاقة الدين بالسياسة على أسس دستورية تضمن الحريات الأساسية لجميع المواطنين.

الخطاب الديني في تاريخ السودان الحديث

عادة ما تعتمد دراسات التاريخ السياسي للسودان الحديث نشأة نوادي الخريجين في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين وتكوين مؤتمر الخريجين كبداية للحركة الوطنية التي تصاعدت إلى تحقيق الاستقلال عام ١٩٥٦. فمنذ تلك البداية نجد أن طبيعة المؤتمر وحدود دوره في تلك المرحلة قد انعكست بصورة سلبية على الأحزاب السياسية منذ بدايات خروجها عن المؤتمر. فمع أن مؤتمر الخريجين السوداني استلهم تجربة نضال حزب المؤتمر الهندي بقيادة غاندي ونهرو في مناهضة الاستعمار البريطاني، إلا أنه افتقد المقومات الضرورية لإنفاذ ذلك النموذج. فبتقييد عضويته على الخريجين فقط وعزوفه عن الخطاب الجماهيري حرم المؤتمر السوداني نفسه من مشروعية القاعدة السياسية الواسعة في أوساط الشعب السوداني. وقد استغلت الإدارة الاستعمارية البريطانية ذلك الضعف للطعن في حق مؤتمر الخريجين في الحديث باسم الشعب السوداني عامة، فعندما تقدم المؤتمر بمذكرة إلى الحاكم العام في ٣ أبريل ١٩٤٢ مطالبا بالاستقلال ولكن بصورة الالتماس والترجي البعيدة عن المواجهة السياسية، رفضها المستر يوقول، السكرتير الإداري بحجة أن المؤتمر لا يمثل مصالح السودان ولا يملك الحق في الحديث باسم السودان، وقال إن ذلك الحق هو لزعماء العشائر والقيادات الدينية.

وبدلاً من أن يصحح المؤتمر هذا الخلل فقد اختار أن يتبع منطق الإدارة الاستعمارية بالتسليم بأن القيادة السياسية هي حقا عند زعماء العشائر والقيادات الدينية. وفي خضم استعجالهم للنتائج قبل وضع الأسس السليمة وبذل الجهد اللازم لتحقيقها، سعى قادة المؤتمر للعمل خلف القيادات

الطائفية بدلا من تأسيس قواعدهم السياسية ومناهجهم الفكرية المستقلة. وفي الحقيقة كان الصراع داخل المؤتمر متبلورا حول المواقف السياسية لطائفتي الأنصار والختمية، وانتساب قادة وعضوية المؤتمر لهذه الطائفة أو تلك. وهكذا سخر الخريجون السودانيون ملكاتهم الفكرية والتنظيمية في خدمة الطائفتين بدلا من تقديم البديل المذهبي والسياسي للطائفية نفسها.[٢] وقد صاحب هذا الضعف الحركة الوطنية منذ نشأتها وانعكس على طبيعة العمل السياسي والدستوري خلال المراحل التالية وحتى انتهى بالبلاد إلى المأساة الراهنة بنهاية القرن العشرين.

وأخطر آثار ذلك الضعف التكويني في الحركة الوطنية هو قصورها في معالجة علاقة الدين بالدولة وتمييز ذلك عن ارتباط الدين بالسياسة، كما سبق التوضيح في هذا الكتاب. فقد نجح حزب المؤتمر الهندي نسبيا في إرساء قواعد الدولة المدنية في الهند منذ مرحلة مناهضة الاستعمار وبذلك وضع تلك البلاد على مشارف النهضة الكبرى التي تعيشها اليوم، بينما لا يزال السودان يعاني من آثار قعود مؤتمر الخريجين عن القيام بدوره القيادي التنويري ثم مواصلة أجيال من المتعلمين لذلك التقاعس. وبحكم طبيعتها الطائفية فقد واصلت الأحزاب وكرست الخلل الأكبر الذي بدأ مع مؤتمر الخريجين، وهو غياب المذهبية الواضحة والعزوف عن مخاطبة عامة الشعب بذلك باعتباره صاحب الحق الأول في تقرير مصيره بنفسه، مما أوقع البلاد في براثن الفتنة الكبرى منذ عام ١٩٨٣، وبخاصة بعد انقلاب ١٩٨٩. وسوف أقدم في ما يلي عرضا موجزا لمعالم هذه الفتنة وهي تتنامى منذ ندرة وضعف الخطاب الديني الواعي والمستنير في البداية إلى تصاعد الهوس الديني ودعاوى الدولة الدينية خلال المراحل التالية: الحركة الوطنية ثم الحكم الديمقراطي الأول الذي انتهى بانقلاب نوفمبر ١٩٥٨؛ الفترة الديمقراطية الثانية منذ أكتوبر ١٩٦٤ وحتى انقلاب مايو ١٩٦٩؛ عهد مايو حتى انتفاضة أبريل ١٩٨٥؛ ثم ما يسمى بعهد الإنقاذ الوطني منذ انقلاب يونيو ١٩٨٩ وحتى توقيع اتفاقية السلام الشامل في يناير ٢٠٠٥.

وعند النظر لمرحلة ما قبل الاستقلال، نجد أن الحزب الجمهوري قد تميز بالخطاب الديني منذ تأسيسه في أكتوبر ١٩٤٥، إلا أن ذلك بدأ كشعار عام لإثارة الحماس في مناهضة الاستعمار ولم يجد محتواه الموضوعي

حتى جاء الأستاذ محمود محمد طه عام ١٩٥١ برؤياه المتكاملة في منهجية ما سماه في ما بعد "الدعوة الإسلامية الجديدة" التي دعا إليها تحت اسم الحزب الجمهوري أولا ثم الأخوان الجمهوريون بعد ذلك. ويصف الأستاذ محمود تلك البدايات بقوله:

"... المفهوم بتاع الإسلام عندنا، أول حاجة ألا ننتسب للأسماء الإسلامية ويكون محتوانا ما إسلامي، ونحن كنا بنعرف الأسماء الإسلامية كانت كتيرة جدا دون محتوى.. ونحن قلنا إذن نخلي الاسم كأنه مدني لكن نعمل على أن يكون المحتوى إسلامي.. دا كان مفهوم عندنا من بدري.. لأنه القاعدة بتاعتنا أننا نحن ما نهتم بالأسماء الإسلامية لكن يكون محتوانا إسلامي.... التصور الإسلامي، دا في الحقيقة موضوع أساسي في مسألة الحزب الجمهوري من ما نشأ – من نشأته الأولانية، ودي كانت في يوم ٢٦ أكتوبر عام ٤٥.. في حاجة اسمها "السفر الأول"، طبع في وقته، تاريخه ٢٦ أكتوبر عام ٤٥ نقول فيه إنه لا بد من الرجوع للإسلام وللمعين المصفى من الكدورات الحصلت ليه،.. الإسلام موش هو إسلام الأزهر ولا إسلام المعهد العلمي ولا إسلام الفقهاء ولا القضاة الشرعيين، دي صورة خالية من المحتوى، اسم بلا محتوى، الروح ماتت فيه، لا بد من البعث.. بعدين نحن في الحقيقة ما كنا بنقدر نعمل أكثر من مجرد الشعور بالحاجة إلى البعث الإسلامي... أصبحنا نحن شاعرين بأنه الفكرة المطلوبة للحركة الوطنية نحن ما عندنا تفاصيلها، هي الإسلام مبعوث من جديد.. المواجهة للاستعمار برضو دي الحركة الوطنية كانت فاقداها.. نحن قلنا فيه فراغين: فراغ الفكرة وفراغ الحماس.. وقررنا بعد ما كتبنا السفر الأولاني أننا بنستطيع أن نملأ فراغ الحماس في الوقت الحاضر، وفي ما بعد نشوف في الفكرة نعمل شنو – في تفاصيلها، ما كانت عندنا.. وبقت مواجهتنا للاستعمار البريطاني عنيفة جدا إلى حدود أسطورية يعني.. فمشينا في المواجهة دي لغاية ما حصل أننا كنا أول السجناء الوطنيين.. يونيو عام ٤٦.. بعدين الحركة الوطنية دب فيها الحماس.. سنة ٤٨ بدأوا الزعماء ينسجنوا في معارضة انتخابات الجمعية التشريعية.. فشعرنا أنو – زي ما كنا بنقول زمان – فراغ الحماس بدا ينملي، فراغ الفكر فاضي.. بدأ تفصيل ما سميت في الأيام دي الدعوة الإسلامية الجديدة، اللهي فكرة الحزب الجمهوري في بعث الإسلام وإعادته لقوته البتغير أخلاق الناس وأفكار الناس.. أهي دي بداية الفكرة

الموجودة لغاية اليوم بتتشرح وتتبسط ويكون فيها التأليف وكدة.. دا سميناه ملء فراغ الفكر...".[٣]

ماعدا ذلك الموقف الأولي للحزب الجمهوري ودعوة حزب الأمة للجهاد في مناهضة الاستعمار،[٤] لم يكن الخطاب الديني واضحا في برامج الأحزاب الأخرى خلال تلك المرحلة حتى تحقق الاستقلال في يناير ١٩٥٦. أكثر ما يهمنا تقريره هنا أنه لم تكن هناك دعوة تذكر للدولة الإسلامية أو الدستور الإسلامي في تلك المرحلة من تاريخ السودان الحديث.

يشير الدكتور عبد اللطيف البوني إلى أنه في ٢٩ مارس ١٩٥١ تكونت لجنة لوضع مسودة دستور الحكم الذاتي برئاسة القاضي ر. س ستانلي بيكر، وسكرتارية م. ف. أ. كين، وعين د. هوكوبرت مستشارا، وعضوية عدد من السودانيين. وعقدت اللجنة أول اجتماع لها في ٢٢ أبريل ١٩٥١، وفي نوفمبر ١٩٥١، وعند مناقشة مسألة السيادة على السودان، اقترح بعض الأعضاء السودانيين إيداع السيادة على السودان لدى لجنة دولية مقيمة تعينها الأمم المتحدة فرفض الاقتراح، وعلى أثر ذلك استقال من اللجنة كل من الدرديري أحمد إسماعيل، وعبد الله ميرغني، ومحمد أحمد محجوب، وحسن عثمان إسحاق، وإبراهيم بدري الأمر الذي أدى إلى حل اللجنة قبل أن تكمل تقريرها، وعلى أثر ذلك شرع البريطانيون الثلاثة إكمال المسودة، وصناعة الدستور، ورفع ستانلي بيكر تقريرا بذلك للحاكم العام. وقد ركزت المسودة على إبعاد الدين عن السياسة بنصوص صريحة، إذ جاء في الفقرة ٢ من المادة ١ "يمنع استغلال الدين لأغراض سياسية. وأي عمل يقصد به أو يحتمل أن يقصد به إنماء الكراهية أو الخلاف بين الجاليات والطوائف العنصرية أو الدينية يتناقض مع هذا الدستور، يجوز أن يقع تحت طائلة عقاب القانون". كما جاء في المادة ٨ "أنه من حق المواطنين التعبير في حرية عن معتقداتهم" ولكن المادة ٩ استدركت قائلة "على شرط ألا يوجد في هذه ما يمنع الحكومة من فرض الخدمة الإجبارية دون تمييز بسبب المولد أو العنصر أو الدين أو الطبقة". وقد حذفت هذه النصوص من المسودة التي قدمت للجمعية التشريعية، حيث خلت من أي إشارة للدين الرسمي للدولة أو مصادر التشريع، أو ذكر لكلمة الإسلام في أي موضع فيها بيد أنها أكدت على حرية الاعتقاد والحق في أداء الشعائر الدينية.[٥]

وقد تعرضت المسودة لانتقادات عنيفة من قبل الحركة الاتحادية، لا لأنها لم تتعرض للدين، ولكن لأنها أعطت الحاكم العام سلطات واسعة، ولأن المشاركة التي تتيحها للسودانيين في الحكم ما هي إلا اسمية، ويشير الدكتور البوني بأن الإشارة الوحيدة التي وقف عليها فيما يخص بوضع الدين في الدستور هي تعليق في صدر الصفحة الأولى لجريدة السودان الجديد عدد ٦ أبريل ١٩٥٢ بعنوان أين دور الدين في الدستور الجديد؟ يقول كاتبها "قرأنا الدستور الجديد ولم نقرأ فيه مادة بأن دين الدولة الرئيسي هو الإسلام. وهل هناك خلاف حتى في دين السودانيين؟ أليس من العجب أن تترك لجنة الدستور هذا الأمر الخطير مع أنها أعطت الحاكم العام سلطات كسرى وقيصر ولم تغفل ذكر اسمه في مواد الدستور؟ نرجو أن نلفت نظر المسؤولين ليتداركوا هذه الزلة".(٦)

وفي جلسة الجمعية التشريعية بتاريخ ٢٢ أبريل عام ١٩٥٢ تعرض النائب محمد صالح ضرغام لمسألة دين الدولة بصورة مستفيضة، وطالب بأن ينص في الدستور بأن دين الدولة هو الإسلام. وقال أنه لا خلاف في أن الدين لله والوطن للجميع، وهذا ما ارتضاه الجميع ولكن لا يمكن التغاضي عن ما جرى عليه العرف وقضت به التقاليد في كل أقطار الدنيا. إلا تركيا بسبب عقدة نفسية ومركب نقص فسارت في الإلحاد واللادينية. فهل تريدون أن ينطبق علينا حكم الإلحاد واللادينية بإخلاء دستورنا من دين الأغلبية؟ وختم حديثه قائلا: هناك حلان إما أن تتحكم الأقلية في الأغلبية بفرض دينهم على البلاد وما على الأغلبية إلا المداهنة والتفريط في دينها، وإما أن تعترف الأقلية للأغلبية بحقها الطبيعي، وإما أن يظل القطر لا دينيا ملحدا. ويعلق الدكتور البوني بأنه "من حديث هذا العضو يبدو أن عدم النص على دين الدولة الرسمي قد برز بأنه مراعاة للجنوب غير المسلم". ويوضح أنه لم يكمل العضو المتقدم الذكر حديثه، إذ قاطعه بعض النواب مطالبين بترك الموضوع "لحساسيته" وأمن على ذلك السكرتير القضائي، كمتر، قائلا: "من الخير ترك الأوضاع كما هي دون إثارة ما يدعو للجدل". وقد أجازت الجمعية المسودة مع تعديلات شكلية، وصدرت المسودة فيما بعد باسم قانون الحكم الذاتي.(٧)

هذا وقد أصدر مجلس النواب قراره الشهير بإعلان الاستقلال من داخل البرلمان في ١٩ ديسمبر ١٩٥٥، ونظرا لانتهاء العمل بقانون الحكم الذاتي

عقب الاستقلال، فكان لا بد من وضع دستور مؤقت للفترة ما بين الاستقلال ووضع الدستور الدائم، وبالفعل كونت لجنة فنيه لتنقيح قانون الحكم الذاتي، واستبعاد المواد غير المناسبة لكيان الدولة المستقلة، وإضافة بعض المواد التي يتطلبها ذلك الكيان، وقد قامت اللجنة بذلك العمل بسرعة متناهية، وفي جلسة مشتركة قام مجلسي النواب والشيوخ في ٣١ ديسمبر ١٩٥٥ بإجازة المشروع المقدم بما يشبه الإجماع، ودستور عام ١٩٥٦ في جوهره ونصوصه هو المسودة التي وضعها القاضي استانلي بيكر ولجنته، وقد خلى من أي إشارة للدين الرسمي للدولة أو مصادر التشريع، أو ذكر لكلمة الإسلام في أي موضع فيه بيد أنه أكد على حرية الاعتقاد والحق في أداء الشعائر الدينية.[٨]

إلا أن حكومات ما بعد الاستقلال كانت متحيزة للإسلام وممارسة لتديين السياسة بصورة أو بأخرى، حتى لو لم تعتمد في ذلك على نص قانوني أو دستوري واضح.[٩] لذلك كان موضوع الدين من أوائل الموضوعات التي أثارها الجنوبيون عقب الاستقلال، ففي السادس عشر من يناير ١٩٥٦ تحدث الشيخ البرلماني ستانسلاوس عن الهجوم السافر والخفي على الإرساليات وعن دور المسيحية في السودان، وتساءل عما إذا كان الدستور الجديد يشمل مبدأ حرية العقيدة باعتبارها حقاً ثابتاً لكل فرد، فقال: "كنا وما زلنا نستمع إلى القرآن الكريم يتلى من إذاعة أم درمان وفي حفلات الحكومة الرسمية وفي كل المناسبات ولا يعطى المسيحيون فرصة واحدة، ولقد كنا مسرورين في يوم عيد الميلاد عند سماعنا الأناشيد والتراتيل تذاع من محطة الإذاعة السودانية ولكن هذه المناسبة لم تتكرر. وإنني اعتقد أنه من حق المواطنين في الجنوب أن يتلقوا تعاليم دينهم عن طريق الإذاعة". جاء رد الحكومة من الشيخ علي عبد الرحمن الأمين الضرير الذي قال إن النظام الذي يمثله لا يتعصب إلى دين، وأن حرية العقيدة التي دعت لها الدساتير المتحضرة في العالم دعا لها الإسلام في القرآن الكريم. ثم أردف الشيخ: "أحب أن أؤكد بأننا نرحب بالإرساليات ونعطيها الضمانات الكافية ونعترف لها بفضل كبير ولا نسمح لأحد أن يمسها بسوء. أؤكد هذا باسم الحكومة في هذا المجلس الموقر".[١٠]

وفي مطلع عام ١٩٥٦ تكونت الجبهة الإسلامية للدستور، وأعدت مشروع دستور إسلامي بعد أن استعانت بأحد تلاميذ أبو الأعلى المودودي

وسكرتيره الخاص ظفر الله الأنصاري وأستاذ القانون والفلسفة ومستشار لجنة الدستور بجمهورية باكستان الإسلامية، وجاء في مقدمة الدستور أن الحكم بالدستور الإسلامي استجابة لأمر الله "فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ". وحددت المسودة فترة خمس سنوات لإزالة التعارض بين القوانين الوضعية والتشريعية، كما نادت بضرورة أن يخضع كل مواطن للتشريعات ويحترم النظام الإسلامي العام على أنه الدستور. وفي معارضة مشروع الدستور الإسلامي قدمت الجبهة المعادية للاستعمار مسودة دستور جاء في مقدمتها أن الجبهة لا تنكر أن هناك من ينادي بالدستور الاشتراكي، أو الدستور الديمقراطي الشعبي، أو الدستور الإسلامي، ولكنهم في الجبهة ينادون بدستور يعزز استقلال البلاد الوطني، ويدعو للتخلص من آثار الاستعمار، وللسعي بالبلاد في طريق الرفاهية والتقدم. ولم يختلف وضع الدين في مسودة الدستور المقدمة من الجبهة المعادية للاستعمار من هذه الناحية عن القانون الانتقالي، إذ لم تذكر دين الدولة، أو مصادر التشريع، أو أي مبادئ موجهة.(١١)

وفي ٢٨ فبراير ١٩٥٦ قرر مجلس الوزراء تكوين لجنة قومية لوضع مسودة للدستور، وقوبل تكوين اللجنة بهجوم عنيف من قبل الجبهة الإسلامية للدستور والتي اعتبرت أن تكوين اللجنة من خارج البرلمان دليل على رفض الحكومة لمبدأ الدستور الإسلامي، وذلك لأن الجبهة قد قامت بإقناع معظم أعضاء البرلمان بالوقوف بجانب الدستور الإسلامي. وقبل انعقاد اللجنة نشطت العناصر السياسية الرافضة للدستور الإسلامي داخل الأحزاب التقليدية، واستطاع سياسيو حزب الأمة إقناع السيد عبد الرحمن بأن يرفع يده عن فكرة الدستور الإسلامي، فيما كان السيد على متحفظا من البداية. واقترح ميرغني النصري عضو الجماعة الإسلامية ومندوب الجبهة القومية للدستور الإسلامي في جلسة اللجنة القومية للدستور بتاريخ ٢٠ فبراير ١٩٥٧ أن يضاف لاسم السودان كلمة "إسلامية" فتصبح "السودان جمهورية برلمانية إسلامية" ودعا للدستور الإسلامي والتدرج في تطبيق الإسلام، ومن الجبهة الإسلامية أيضا تحدث عمر بخيث العوض مؤيدا للاقتراح، ومن الحزب الوطني الاتحادي تحدث أحمد زين العابدين مؤيدا فكرة الدستور الإسلامي، وقال إن هناك أفكار خاطئة عن الإسلام وعن الجنوبيين المسيحيين، مشيرا إلى أن إسلامية الدولة لا تعني فرض الإسلام على غير

المسلمين، وأن الدستور الإسلامي لا يعني حصر الوظائف في الدولة لفئة معينة، ولا يعني فرض ثقافة معينة.(١٢)

وقد قوبلت هذه الاقتراحات باعتراضات ومن بين المعترضين عبد الله الحسن عن الجبهة المعادية للاستعمار إذ تحدث قائلا إن السودان ليس أمة إسلامية لأنه به المسيحي واليهودي ومن لا دين له، وقال إن كلمة إسلامية مجرد "إكلشية" لا داعي لها. ومن حزب الأمة تحدث محمد صالح الشنقيطي، وتساءل قائلا: هل نستغني عن البنوك وشركات التأمين؟ هل نقر أن المرأتين في المحاكم تساويان رجلا واحدا؟، وعن فصل الدين عن الدولة قال يجب أن نفهم الإسلام على حقيقته كمبادئ سامية نطبقها في حياتنا اليومية مع بعضنا البعض. وكذلك تحدث عبد الرحيم أحمد من حزب الشعب الديمقراطي، ومن الأقباط تحدث أمين قرنفلي وقال إن الشريعة تفرق بين المواطنين بسبب الدين، وتحرمهم من رئاسة الجمهورية. وتساءل كيف يكون ولاء غير المسلمين لدولة إسلامية؟ كما أن الجندية في الإسلام لا يسمح بها لغير المسلم. ومن الجنوبيين تحدث ستانسلاوس عبد الله بي أساما وقال إن الدين لله والوطن للجميع، وأن الإصرار على كلمة الإسلامية يدل على التعصب والأنانية والجهل بالدين نفسه. وتساءل هل هناك خوف على الدين الإسلامي؟ وقال إن الدستور الإسلامي يثيرهم ويبعث فيهم المخاوف. وفي ختام المناقشات جرى التصويت على كلمة إسلامية في اسم الدولة فسقطت بـــ ٢١ صوتا مقابل ثمانية أصوات مؤيدة؛ والثمانية أصوات هي ثلاثة من الجبهة الإسلامية للدستور، وثلاثة من الوطني الاتحادي، واثنين من المستقلين. وعقب ذلك قامت الجبهة الإسلامية للدستور بحملة إعلامية قوية وقدم الاقتراح ثانية وفتحت المناقشة حوله مرة أخرى، واقترح محمد أحمد محجوب أن يرفع اقتراح إسلامية الدولة للجميعة التأسيسية بعد تثبيته في المحضر لتعذر الاجتماع حوله.(١٣)

وبعد سقوط مبدأ إسلامية الدولة سعت الأحزاب إلى إعطاء مسودة الدستور ملامح إسلامية، فتقدم سيد أحمد عبد الهادي "شعب ديمقراطي" باقتراح بأن ينص في مقدمة الدستور أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، وفي المبادئ الموجهة أن الشريعة الإسلامية أصل أساسي من أصول التشريع في جمهورية السودان. وهو ما كان محلا للاعتراض من قبل عدد من الأعضاء من بينهم الأب ساترينيو. وقد طمأن محمد صالح الشنقيطي

الجنوبيين بخصوص النص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام مشيرا إلى أن ذلك لا يترتب عليه أكثر من أن العطلات الرسمية ستكون يوم الجمعة بدلا من يوم الأحد، وستكون هناك عطلة في العيدين الإسلاميين، وأنه لا يعني أن نطبق الإسلام أو الشريعة الإسلامية في أي شيء، وأخيرا قبل الاقتراح. وفي جلسة أخرى تقدم أيضا الشنقيطي باقتراح فحواه أن يضاف للمبادئ الموجهة لسياسة الدولة مادة تقول "تستوحي مصادر التشريع السوداني مبادئ ونظريات الإسلام والعادات الحسنة التي لا تتعارض مع قواعد الإنصاف الفطري والضمير السليم" واعترض على ذلك استانسلاوست بياساما، قائلا أنه يقبل المادة بفهم الشنقيطي لها ولكنه يخشى أن يأتي أحد المتطرفين ويطالب بتطبيق مبادئ الإسلام. ورد عليه الشنقيطي مطمئنا بأن الدستور لن يسمح بذلك، فأجيزت المادة. وهكذا بانتهاء أعمال اللجنة في فبراير ١٩٥٨ تم وضع مسودة تختلف عن دستور ١٩٥٦ فيما يتعلق بعلاقة الدين بالدولة، غير أن ذلك لم يرض تطلعات الجبهة الإسلامية للدستور، فأصدرت بيانا جاء فيه أن الإشارات للدين في المسودة ليس فيها أي جديد ولا أي التزامات دينية.(١٤)

ويجدر الإشارة هنا إلى أن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية السودانية الذي قدمته الجبهة الإسلامية للدستور لعام ١٩٥٦ يعد الأساس الذي اعتمدت عليه الدعوة لاعتماد دستور إسلامي في السودان، وقد أعدته لجنة مؤلفة من علماء الشريعة الإسلامية والقضاء الشرعي ورجال القانون، واشترك في مراجعته، كما سبق الإشارة، أحد تلاميذ أبو الأعلى المودودي وسكرتيره الخاص محمد ظفر الأنصاري. وقد تضمن هذا المشروع العديد من النصوص التي تحيل إلى الإسلام والشريعة الإسلامية، كالنص على أن يكون رئيس الجمهورية مسلما، وأن القضاء سلطة مستقلة يحكم بما تقره السلطة التشريعية من التشريعات الإسلامية، وأن على الحكومة تحصيل الزكاة وصرفها في وجوهها المشروعة بالوسيلة التي يحددها الشرع، وكما نص على أن يعين رئيس الجمهورية خلال ثلاثة أشهر من انتخابه لجنة تقوم بإعداد الخطط لوضع تشريعات بدلا من القوانين القائمة الآن، على أن تنتهي من عملها خلال خمس سنوات، وأن تقدم كل عام ما أنجزته لمجلس النواب لإصدار التشريعات اللازمة. وقد ورد تحت عنوان "الباب الثاني: أحكام عامة" النص على: ١- السودان جمهورية إسلامية ذات سيادة تامة،

وهو جزء من الأمة الإسلامية. ١١- تشمل الأراضي السودانية جميع الأقاليم التي كان يشملها السودان قبل العمل بهذا الدستور، وهو وحدة سياسية لا تتجزأ ولا يجوز التخلي عن جزء من أراضيه. ١٢- السيادة لله والسلطة للأمة تمارسها على الوجه المبين في هذا الدستور. ١٣- دين الدولة هو الإسلام. ١٤- اللغة العربية هي اللغة الرسمية للبلاد، ويعمل على تعميمها في مدة يحددها التشريع. ١٥- الكتاب والسنة والفقه الإسلامي مصدر التشريع، ويبدل القانون الحالي في مدة خمس سنوات. ١٦- بعد مضي خمس سنوات تعتبر القوانين التي لم يتم النظر فيها باطلة إلا ما ترى الأغلبية المطلقة في مجلس النواب أنه يستحق زمنا أطول، ويحدد الزمن المناسب. ١٦- على كل مواطن أن يخضع للتشريعات ويحترم النظام الإسلامي على أنه أساس الدستور. ١٨- تهتم الدولة بحالة الأقليات، وتمنحها حرية العقيدة والثقافة في حدود النظام الإسلامي العام.".[١٥]

وبمجيء الانتخابات البرلمانية في بداية عام ١٩٥٨ رفعت الأحزاب التقليدية الشعارات الإسلامية والدعوة للدستور الإسلامي، فقد ورد في خطاب المركز العام لحزب الأمة إلى المؤتمرات الإقليمية أن هدف الحزب قيام جمهورية شعبية إسلامية، وأن ذلك صادر عن عقيدة راسخة وإيمان مكين مستمد من تراث الشعب وتاريخ الأنصار. فيما كان الحزب الاتحادي قد صوت أصلا إلى جانب الدستور الإسلامي في داخل اللجنة القومية للدستور. كما وجهت الجبهة الإسلامية عضويتها لتأييد أي مرشح يلتزم كتابة بتأييد الدستور الإسلامي من داخل الجمعية التأسيسية، ودعت صحيفة الإخوان المسلمين صراحة إلى الوقوف بجانب مرشحي الحزب الوطني الاتحادي، مبرزة عدة تصريحات لزعامته تؤكد وقوف الحزب إلى جانب الدستور الإسلامي، وأهمها تصريح للأزهري يقول فيه "إذا فزنا فسوف نعلن الدستور الإسلامي". وبعد الانتخابات عرضت مسودة الدستور على الجمعية التأسيسية التي تمخضت عنها الانتخابات، إلا أنها رُفضت لأسباب مختلفة فالجنوبيون رفضوا مجرد مناقشتها لأنها لا تعترف بالحكم الذاتي للأقاليم الجنوبية، كما رفضها آخرون لأنها بعيدة كل البعد عن الإسلام. واقترح تكوين لجنة جديدة، وبالفعل كونت لجنة قومية جديدة لوضع دستور دائم للسودان في مايو ١٩٥٨ من الأحزاب الممثلة في الجمعية التأسيسية، إلا أن عمل تلك اللجنة قد تعثر، نتيجة لانسحاب الجنوبيين، وإصرارهم على

إقرار "النظام الفيدرالي" أولا، وانسحب فيما بعد نواب الوطني الاتحادي، الذي كان في المعارضة، وتوقف عمل اللجنة، كما تصدعت الجبهة الإسلامية للدستور ولم تعد مسألة الدستور من المواضيع الساخنة على الساحة السياسية، وبدأ الصراع على السلطة حتى تسلم الجيش السلطة في نوفمبر ١٩٥٨.[١٦]

هذا وقد ظهرت الدعوة لما يسمى بالدستور الإسلامي بشكل أوضح، خلال الفترة الديمقراطية الثانية بعد ثورة أكتوبر الشعبية عام ١٩٦٤، حين تواصل السعي لصيغة دائمة لدستور السودان. وتم انتخاب الجمعية التأسيسية لوضع الدستور الدائم، لكنها أنفقت معظم جهدها في مناورات حزبية ولم تنجز مهمتها. يعلق محمد أحمد محجوب، وهو أحد رؤساء الوزراء خلال تلك المرحلة، على ما سماه "المجادلة الكبرى من جديد – ما إذا كان الدستور يجب أن يكون إسلاميا أم علمانيا، وما إذا كانت الجمهورية ستكون برلمانية أو رئاسية. وتم أخيرا وضع مسودة دستور عرضت على المجلس التأسيسي حيث أُجريت القراءة الثانية، ولكنها لم تصل إلى مرحلتها النهائية. وفي رأيي، أن المعركة كانت عقيمة. كان يجب ألاّ يقوم جدل على إسلامية الدستور أو علمانيته. كان بوسع السودانيين أن يحصلوا على دستور دونما حاجة إلى دعوته دستورا إسلاميا، ويتابعوا ممارستهم للإيمان الإسلامي ويستفيدوا من التسامح المجسد في تعاليمه. لأن ذلك كان سيسمح لنا بامتلاك دستور دائم من دون مشاكل".[١٧]

ومع موافقتي للخلاصة التي انتهى إليها الأستاذ المحجوب، إلا أني أرى أن الخطر الأكبر كان في قبول تصور القضية كأنها خيار بين الدستور الديني الحق ونقيضه الدستور العلماني المعادي للدين. وحقيقة الأمر أن ما يسمى بالدستور الإسلامي، الذي كان مطروحا للنقاش، ليس بدستور على الإطلاق لأنه لا يضمن حقوق المواطنة للنساء وغير المسلمين، كما أن الدستور المتهم بمعادة الدين هو الأقدر على تمكين التدين الصادق والمؤثر في المجتمع، بعيدا عن النفاق الناتج عن تسلط الدولة المفسد للعقائد وفضائل الأخلاق. ومع ذلك فما يزال ذاك الطرح المخل والمضلِّل من أكبر أسباب الفتنة التي اجتاحت السودان، وبخاصة بعد انقلاب الإنقاذ في عام ١٩٨٩. وقد بدأ الخلل الخطير في الفهم والممارسة منذ بداية فترة الديمقراطية الثانية بتقويض مفهوم الحكم الدستوري وسيادة حكم القانون بحل الحزب الشيوعي

وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية، ثم رفض حكومة الصادق المهدي لقرار المحكمة العليا بعدم دستورية تلك الإجراءات. فلنبدأ بتسلسل الأحداث قبل أن نعلق عليها بما يوضح ما نعنيه هنا.

أثناء الندوة التي عقدت في يوم ٩ نوفمبر ١٩٦٥ بمعهد المعلمين العالي، تحت إشراف تنظيم الإخوان المسلمين، دار حوار حول موضوع البغاء ونهض الطالب شوقي محمد علي ليتهم أم المؤمنين (السيدة عائشة رضي الله عنها) مما أدى إلى انفجار الموقف واتهم الطالب بالانتماء للحزب الشيوعي السوداني، وبالتالي اتهم الحزب بالكفر والإلحاد. وفي اليوم التالي أصدرت رابطة الطلاب الشيوعيين في المعهد بيانا استنكرت فيه الحادث وأعلنت أن الطالب المذكور لا ينتمي ولا ينتسب بأي حال من الأحوال للحزب الشيوعي أو الرابطة. كما أصدر الحزب الشيوعي منشورا ببراءته من هذه التهمة مؤكدا أن الطالب لا ينتمي إليه وأن الحزب يحترم عقائد الناس ويجلها ولا يمكن أن يسمح أن يكون من بين أعضائه من فقد الوازع والضمير. ومع ذلك، خرجت عدة مظاهرات في أم درمان عقب صلاة الجمعة واتجهت نحو منزل إسماعيل الأزهري، رئيس مجلس السيادة (أعلى سلطة دستورية في البلاد) الذي أكد لهم أن الحكومة والجمعية التأسيسية ستضع حدا لهذا الفساد وإن لم تفعل فإنه سينزل معهم ويقود مظاهراتهم لتطهير البلاد.

في يوم ٩ ديسمبر ١٩٦٥ (أي بعد شهر واحد من تاريخ الندوة) أجازت الجمعية التأسيسية قانون حل الحزب الشيوعي وعدم أهلية أي شخص للبقاء أو الاستمرار في الجمعية إذا كان ينتمي للحزب أو أي شخص ترشح في الانتخابات العامة لعام ١٩٦٥ بوصفه أحد أعضائه. وعندما رفع الحزب الشيوعي دعوى أمام المحاكم المختصة طاعنا في قرار حله باعتباره عملاً غير دستوري، صرح وزير العدل بأن المحكمة العليا مختصة بتفسير الدستور فقط، وأن الإفتاء في تعديل الدستور ليس من سلطاتها. وعلى صعيد آخر فقد تم تكوين تنظيم للدفاع عن الحريات والديمقراطية تحت اسم مؤتمر الدفاع عن الحريات والديمقراطية، وضم أكثر من ثلاثين حزبا وهيئة واتحاد ونقابة معارضة لحل الحزب الشيوعي السوداني. وفي وسط هذه الأحداث أصدرت المحكمة حكمها على الطالب شوقي محمد علي بالسجن ستة أشهر تحت المادة ١٤٢ (إساءة العقيدة الدينية)، وقالت المحكمة إن حكمها على

الطالب المتهم لا يعني إدانة لأي حزب ولا التأثير على الرأي العام، وأكد الطالب شوقي أنه ليس شيوعيا.(١٨)

وفي يوم ٢٢ ديسمبر ١٩٦٦ أصدرت المحكمة العليا قرارها ببطلان التعديلات الدستورية التي تم بموجبها حظر الحزب الشيوعي وطرد نوابه من الجمعية التأسيسية. وعقب السيد حسن عمر المستشار القانوني للجمعية على قرار المحكمة العليا بأنه مجرد إعلان، وليس حكما ملزما للحكومة أو الجمعية، وقال إن من الممكن لرئيس الجمعية وأعضائها اتخاذ قرار بحرمان أولئك النواب من حضور جلسات الجمعية. كما أن الحكومة أعلنت عدم التزامها بقرار المحكمة العليا بعدم دستورية قرار حل الحزب الشيوعي وفصل نوابه.

وحتى لا تكون هناك أي فرصة للالتباس أو خطأ في فهم موقفي، فأني لا أدافع عن أفكار ومواقف الحزب الشيوعي السوداني، إنما فقط عن حق أعضائه في اعتناق أفكارهم، وحقهم في الدعوة لها في حدود ضمانات الحكم الدستوري لأن هذا الموقف المبدئي ضروري لضمان حقي وحق جميع المواطنين في ذلك، على قاعدة "كما تدين تدان"، فلا يجوز عقلا وخلقا أن أطالب بحرية الاعتقاد والتعبير والعمل العام المشروع لنفسي فقط، فضلا عن أن ذلك لا يتحقق لي من الناحية العملية إلا إذا قام ذلك في حق الجميع. كما أنه لا يمكن دحض أي موقف فكري أو سياسي إلا من خلال الحوار العلني والسلمي، بلا قمع ولا إرهاب، وفي إطار الحكم الدستوري، كما سبق البيان. وبنفس القدر الذي أدعم هذه المبادئ في حق الشيوعيين والإسلاميين ومن يوافقني الرأي على حد سواء، فإني أدافع عنها ضد كل من يعتدي عليها، وقد وقع الاعتداء على هذا المبدأ من قبل الشيوعيين بضلوعهم في انقلاب مايو ١٩٦٩ ومن الإسلاميين بانقلاب يونيو ١٩٨٩.

ومن هذا الموقف المبدئي الواضح ومن حيث المبدأ القانوني المحايد سياسيا، فمما لا شك فيه أن موقف الجمعية التأسيسية والحكومة في تلك الأحداث كان يناقض أبسط قواعد الحكم الدستوري وينتهك مبدأ توزيع السلطات بين الأجهزة التشريعية والتنفيذية والقضائية في الدولة، فمن لوازم الحكم الدستوري أن سلطات الأجهزة التشريعية والتنفيذية لا تصح ممارستها إلا في إطار المشروعية الدستورية كما تقررها المحكمة الدستورية المختصة بصيانة الدستور وحماية الحريات الأساسية، كما حدث فعلا في

قضية حل الحزب الشيوعي. وكذلك فمن مقتضيات مبدأ استقلال القضاء أن المحكمة العليا هي المختصة بتقرير موضوع ومدى اختصاصها وتحديد النتائج القانونية المترتبة على أحكامها. فلا يحق دستوريا لوزير العدل أو مستشار الجمعية ولا رئيس الوزراء التمييز بين أحكام المحكمة العليا وتصنيف بعضها بأنه إعلان تقريري وغير ملزم، بينما المحكمة قد فصلت في الدعوى وحددت الآثار القانونية التي تتبع من حكمها.

وهكذا، فقد دفع الغرض السياسي قيادات الجمعية التأسيسية والحكومة إلى انتهاك الدستور القائم في ذلك الوقت، بل وتقويض أسس الحكم الدستوري. ومن سخرية الأقدار أن الصادق المهدي نفسه احتاج لهذه المبادئ في صراعه مع عمه الهادي المهدي على قيادة حزب الأمة، حين اضطر للجوء إلى المحكمة العليا بعد أقل من عام على تعديه السافر على استقلال القضاء وسيادة حكم القانون. ولا يتسع المجال هنا للتفصيل في تلك الأحداث والذي يهمنا هنا أن قضية حل الحزب الشيوعي تبين بوضوح ضعف مفهوم الحكم الدستوري لدى قادة الأحزاب السياسية في الفترة الديمقراطية الثانية وسيطرة الغرض السياسي الضيق على صياغة الدستور الدائم. فلا عجب إذن أن انتهت تلك الفترة بالفشل التام في إقرار الدستور الدائم حتى قام انقلاب ١٩٦٩. ويمكن تلخيص ذلك الفشل كما يلي:

أجازت الجمعية التأسيسية في يوم الأربعاء ٤ يناير ١٩٦٧ تكوين اللجنة القومية من ٤٤ عضوا لوضع مسودة الدستور الدائم للبلاد، وقد مثلت فيها جميع التيارات السياسية المختلفة ماعدا الحزب الشيوعي الذي سبق أن حُلّ، كما اختارت الحكومة لجنة فنية من ١٥ عضوا من المتخصصين في الدراسات الدستورية والقانونية والعلوم السياسية، لتكون أول مهامها إجراء الدراسات الدستورية اللازمة وتقديم نتائج تلك الدراسات للجنة القومية، وقد قامت اللجنة بدراسات تفصيلية حول طبيعة الدولة: (أ) هل هي إسلامية أم علمانية؟ (ب) هل هي دولة موحدة أم فيدرالية؟ (ج) هل نظام الحكم رئاسي أم برلماني؟ وقدمت اللجنة مذكرتين إحداهما ترجح الدستور الإسلامي، فيما رجحت المذكرة الأخرى الدستور العلماني. وقد ورد في المذكرة التي رجحت الدستور العلماني أن "من أول القضايا التي يجب أن تبحث والقرارات التي يجب أن تحسم، هل نريد دستور قائما على أيدلوجية واحدة، سواء إن كانت دينية أم إلحادية أم دستور يتسع لتباين مجتمعنا أي دستور

تتميز محاولة وضع الدستور الدائم للسودان في عامي ١٩٦٧ و١٩٦٨، بأنها قد جاءت في أجواء صراع سياسي حاد، وقد رفعت أحزاب الأمة والوطني الاتحادي وحزب الشعب الديمقراطي إضافة إلى جبهة الميثاق الإسلامي شعارات إسلامية مطالبة بدستور إسلامي، ومن المسائل الجديدة التي طرحت من قبل هذا الفريق أن ينص الدستور على حظر الشيوعية، كما اقترح أيضا أن ينص على تحريم الدعوة للإلحاد والكفر. فيما كان في الفريق المعارض الجنوبيين واتحاد جبال النوبة والأقباط حيث عارضوا طرح الدستور الإسلامي على أساس أنه يخل بالحق في المساواة ويعد وسيلة لتذويبهم ثقافيا. ولقد لعب الجنوبيين دورا كبيرا في تعطيل إجازة الدستور ففي أثناء مناقشة الجمعية التأسيسية للمسودة في مرحلة القراءة الثانية قدم الجنوبيون اثنين وعشرين تعديلا أهمها أن يكون اسم الجمهورية "السودان جمهورية اشتراكية ديمقراطية متحدة برلمانية علمانية – أي حذف عبارة على مبادئ الإسلام. وأن يكون للدولة دينان رسميان هما المسيحية والإسلام بدلا من النص على أن الإسلام الدين الرسمي للدولة. وأن ينص على أن السودان جزء من العالم الأفريقي فقط – أي حذف العالم الإسلامي، وإلغاء كلمة شورى واستبدالها بديمقراطية، وإلغاء المادة التي تدعو لمحاربة الإلحاد، وإزالة إشراف الدولة على مناهج المدارس في مستوى الثانوي، وإلغاء فقرة الأخوة الإسلامية لأنها ليست عنصرا مشتركا في السودان، إلغاء المواد التي تنص على أن الشريعة مصدر من مصادر التشريع، وبشكل عام فقد سعت مقترحاتهم إلى حذف كل ما هو متعلق بالإسلام في المسودة.[٢١]

ويشير الدكتور عبد اللطيف البوني إلى أنه في أثناء محاولة وضع دستور دائم للسودان عام ١٩٦٨ برزت كلمة العلمانية لأول مرة بصورة واضحة في السياسة السودانية، كما كان من إفرازات هذه المحاولة ظهور قوي مؤثرة من السياسيين داخل حزبي الأمة والاتحادي غير متحمسة لفكرة الدستور الإسلامي. ويخلص من دراسته لتلك التجربة إلى استنتاجين بالغي الأهمية "أولهما أن مسألة الدستور الإسلامي، ورغم الزخم الإعلامي الذي صاحبها لم تكن مسألة أساسية في تفكير الساسة الذين تبنوها. ثانيا أنه لا يمكن فهم الدعوة للدستور الإسلامي بمعزل عن الدوافع السياسية".[٢٢]

ومن الجدير بالتوضيح أنه عندما بدأت الجمعية التأسيسية مناقشات مشروع الدستور مادة مادة لم يبق من عمرها إلا ٤٨ يوما فقط. وقد كانت الجمعية مشغولة بمسائل أخرى غير وضع الدستور حيث كانت لعبة في يد قادة الأحزاب السياسية وزعماء الطوائف الدينية، ففي أوائل فبراير ١٩٦٨ احتدم الصراع بين أحزاب المعارضة وأحزاب الحكومة، وتمكن زعماء المعارضة من كسب بعض النواب إلى جانبهم وعقدوا العزم على إسقاط الحكومة، وعملت أحزاب الحكومة من جانبها على إحباط تلك الخطة بالعمل على كسب عدد من النواب إلى جانبها ومحاولة إقناع نوابها بالبقاء داخل حظيرتها الحزبية. وقد كان متوقعا طرح الثقة في الحكومة في ٨ فبراير ١٩٦٨، وكان من المؤكد نجاح المعارضة في إسقاط الحكومة إذا تم التصويت. وللخلاص من تلك الأزمة فقد دعت أحزاب الحكومة الائتلافية إلى اجتماع بالقصر الجمهوري مساء ٧ فبراير، حيث اتفقت أحزاب الحكومة على أن يتقدم نوابها في الجمعية التأسيسية باستقالاتهم. وفعلا كتبوا استقالاتهم في نفس الاجتماع، واستدعي رئيس مجلس السيادة والذي هو في نفس الوقت رئيس الحزب الوطني الاتحادي المشارك في الوزارة الائتلافية، واستدعي أيضا رئيس الجمعية التأسيسية في نفس المساء للحضور بالقصر الجمهوري وعند حضوره قدمت له استقالات ٩٠ نائبا، ولكن رئيس الجمعية التأسيسية اعتذر عن استلام الاستقالات لأنها قدمت له في زمان ومكان لا يسمحان له باستلامها. فمن حيث الزمان قدمت في غير ساعات العمل ومن حيث المكان قدمت خارج مقر الجمعية التأسيسية، وطلب تقديم الاستقالات له في دار الجمعية صباح اليوم التالي.(٢٣)

ولكن الحكومة لم تصبر حتى الغد لأنها كانت تعلم أن سقوطها محتم في ذلك اليوم، ولذلك اعتبرت إخطار النواب لرئيس الجمعية باستقالاتهم كافيا رغم أنه لم يستلمها وبناء على ذلك المنطق قرر مجلس السيادة أن الجمعية لم تعد تملك صلاحية وضع الدستور الدائم الذي يشترط لإقراره توافر أغلبية ثلثي أعضاء الجمعية، وهذا ما يستحيل توفره بعد استقالة أولئك الأعضاء، وعليه أصدر مجلس السيادة في مساء نفس يوم ٧ فبراير ١٩٦٨ قرارا بحل الجمعية التأسيسية منذ ذلك التاريخ.(٢٤)

تضمن القرار الذي أصدره مجلس السيادة بحل الجمعية التأسيسية الدعوة إلى إجراء انتخابات عامة للجمعية التأسيسية وبالفعل أجريت

الانتخابات في أبريل ١٩٦٨ وعقدت الجمعية الثانية أولى جلساتها يوم ٢٧ مايو ١٩٦٨. وبعد قيام الجمعية انقسم الرأي داخل دوائر الأحزاب السياسية إلى قسمين، الأول يرى أن تستمر الجمعية التأسيسية في مناقشة مواد مشروع الدستور الذي سبق أن أعدته اللجنة القومية للدستور وعرض على الجمعية السابقة وتزعم هذا الرأي أحزاب المعارضة، والرأي الثاني دعى لتشكيل لجنة جديدة للدستور لتقوم بوضع مسودة جديدة لمشروع الدستور ولها أن تستعين بمشروع الدستور السابق، وقاد هذا الرأي الحزب الاتحادي الديمقراطي (لأن حزب الشعب الديمقراطي الذي اندمج مع الوطني الاتحادي وكونا معا الحزب الاتحادي الديمقراطي لم يكن ممثلا في لجنة الدستور السابقة). وعلى الصعيد الشعبي تكونت الهيئة الوطنية للدستور الإسلامي الكامل في منتصف مايو ١٩٦٧ وأصدرت بيانا في ١٤ يناير ١٩٦٩ تدعو فيه لاتخاذ الخطوات اللازمة للسير قدما في تحقيق الدستور الإسلامي.[٢٥] وأخيرا شكلت الأحزاب لجنة قومية جديدة للدستور واتفق على أن تقوم بمراجعة مواد الدستور السابق مادة مادة وأن تدخل التعديلات التي تراها لازمة على ذلك المشروع وأن تجيزه من جديد. وقد باشرت اللجنة الجديدة أعمالها ولكنها لم تفرغ من مهمتها حتى قيام انقلاب مايو ١٩٦٩.

ونلاحظ هنا أن الأحزاب ظلت منذ ثورة أكتوبر ١٩٦٤ حتى انقلاب مايو ١٩٦٩ ترفع شعار الدستور في حملاتها الانتخابية كلما احتدم الجدل هل يكون إسلاميا أم علمانيا، بلا وضوح في الرؤى أو اتفاق حول المسائل الأساسية. فخلال الجمعية التأسيسية الثانية وحتى انقلاب مايو ١٩٦٩ لم يوافق أحد من أعضائها على امتداد ٧٥ اجتماعا على مدى ١١ شهرا على أي مادة هامة – فقد تم الاتفاق على ٩ مواد فقط من الدستور فيما تم تأجيل ٢٢٩ مادة وضاعت مسودة الدستور الإسلامي في خضم الخلافات الحزبية والطائفية والشخصية حتى قيام انقلاب ١٩٦٩.[٢٦]

وعاد الجدل من جديد في الجمعية التأسيسية لنظام مايو التي أجازت دستور ١٩٧٣، إلا أن مستوى الفهم والتحديد العلمي هذه المرة كان أحسن مما سبق، وذلك بفضل الدكتور جعفر محمد على بخيت. وقد أثيرت خلال مناقشة مسودة الدستور المقدمة من اللجنة التي شكلتها الحكومة العديد من النقاط ذات الصلة بعلاقة الدين بالدولة، من أهمها خلو المسودة من نص

على الدين الرسمي للدولة، وكذلك خلوها من نص حول اعتماد الشريعة كمصدر التشريع أو أحد مصادره، كما قدم اقتراح بأن تضاف كلمة إسلامية إلى تعريف الدولة والتي تقول بأن "السودان جمهورية ديمقراطية اشتراكية."، وخلال مناقشة المسودة قدمت مقترحات وموروست ضغوط لتضمين الدستور نصا بأن "الإسلام الدين الرسمي للدولة" وكذلك النص على أن تكون "الشريعة الإسلامية هي المصدر الرسمي للتشريع"، ونظرا لما لاقته هذه المقترحات من اعتراضات جرت محاولات للوصول لصيغ توافقية وقد لعب رئيس الجمهورية دورا بهذا الخصوص، وشكلت لجنة بخصوص النص المتعلق بالدين الرسمي وبعد مداولات ونقاش تم التوصل إلى حل توفيقي قنن في المادة ١٦ من الدستور، حيث حذفت كلمة رسمي حتى لا يتعلق الأمر بالسلطة السياسية، كما نص على المسيحية وكريم المعتقدات. كما أضيف نص المادة ٩ بأن "الشريعة الإسلامية والعرف مصدران رئيسيان للتشريع والأحوال الشخصية لغير المسلمين يحكمها القانون الخاص بهم". وقد جاء ذلك في إطار محاولة لترضية كافة الأطراف.[٢٧] هذا وقد كانت تدخلات الدكتور بخيت بالغة الأهمية بهذا الخصوص، فبعد نقاش شارك فيه عدد من الأعضاء، اختتم الدكتور جعفر النقاش، بوصفه رائد المجلس، بتأكيد مركزية مرجعية المواطنة. حيث قال.

"فنحن مسلمون وبعضنا غير مسلم. وفي هذا البلد أقمنا نظام الحكم على أساس المواطنة فهي التي تجمعنا وهي التي تربط بيننا، فالانتماء الأول هو الانتماء للوطن السوداني على اختلاف الأديان واللغات والمذاهب. فإضافة كلمة (إسلامية) للدولة وفي باب السيادة والدولة يعطي هذه الدولة طابعا مميزا... إذا كان المجتمع بالفعل إسلاميا مطابقا للقيم الإسلامية فإن نظامه يكون نظاما إسلاميا. ولكن المجتمع في شكله الراهن مجتمع غير ذلك... ونحن عندما نتحدث عن نظام إسلامي فلا بد أن نكون قد تجاهلنا حقائق التاريخ. (الإسلامية) تشكلت وتصنفت وتعددت على مدار العهود. فإسلامية الخوارج غير إسلامية الشيعة، وإسلامية الشيعة غير إسلامية دارفور..."[٢٨]

وعندما أثار العضو محمد الأمين الغبشاوي ضرورة النص على أن الإسلام دين الدولة وأيده عدد من الأعضاء، اختتم الرائد (د. جعفر) النقاش بقوله:

"أننا نظلم الإسلام كثيرا أن استخدمناه كشعار نفاق... فنحن لسنا ملحدين ولسنا حرباً على الإسلام ولا على دعوته ولكن الاقتراح المقدم اقتراح مظهري إعلامي ليس في جوهره أي دلالات فعلية... إن الدولة كجهاز مصطنع لا تستطيع أن تزاول التعبد الديني الذي يستطيعه الفرد. فعندما نقول إن للدولة دينا أنقصنا من الدين أحد مظاهره الأساسية وهي التعبد الفردي. إذا تركنا هذا وذهبنا إلى المعاملات فسنجد الدولة إذا التزمت بدين معين كان واجبا عليها أن تتصرف وتتعامل وفقا لما يفرضه هذا الدين عليها – إن الدولة هي سلطة المجتمع والمجتمع السوداني الذي أقام دولة السودان على أساس المواطنة وليس على أساس الانتماء الديني، وهو الولاء للتراب السوداني وليس المعتقدات وأساس الدولة هو المواطنة، وليس الدين فإن الدولة إذا جعلت لنفسها دينا معينا فإنها تكون قد انحرفت عن ارتباطها الأصلي بجديد لا يجمع كل السودانيين ولا يجتمعون عليه سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين".(٢٩)

وشارك عدد كبير من النواب الجنوبيين في النقاش مؤكدين على عنصر المواطنة كأساس للانتماء للدولة السودانية التي لا مكان فيها لدرجات متفاوتة من المواطنة؛ مواطنون من الدرجة الأولى هم الأغلبية، ومواطنون من الدرجة الثانية هم الأقلية. وعندما اعترض بعض الجنوبيين على النص القائل بأن الشريعة الإسلامية والعرف مصدران من مصادر التشريع رد الرائد (د. جعفر) بقوله:

"نظرتنا للأمر ليست نظرة دينية، والاعتراض الذي قدمه مقدم الاقتراح بشطب ذلك الجزء على أساس أن الدولة السودانية علمانية غير وارد لأننا لم ندع أن نظرتنا دينية... وفي الحقيقة أن التشريع في الدستور هو لدى مجلس الشعب. فالذي يشرّع ليست الشريعة الإسلامية وليس العرف ولا الأحوال الشخصية لغير المسلمين – وإنما الذي يشرع هو هذا المجلس والقصد من وجود المادة هو أن المجلس في الاستعانة بمصادر التشريع يأخذ في الاعتبار هذين الركنين الاجتماعيين وهما الشريعة الإسلامية والعرف... وجود المادة ينبغي أن ينظر إليه على أساس أنه تكملة للخريطة السياسية مقصود به توضيح المصادر التي يستقي منها مجلس الشعب. فعلينا جميعا ألا نعطي الموضوع حجما أكبر من حجمه الحقيقي. إن التشريعات التي يصدرها مجلس الشعب تتعلق بالحياة الدنيوية كتجفيف البصل وتنظيم

المواصلات وحقوق العاملين ومواعيد العلاوات والترقيات وكلها أشياء أظن أننا لا ننظر إلا للمصلحة العامة بشأنها. كان أسلوبنا في التعبير عن الإسلام كواقع حضاري هو الإشارة إلى الشريعة كمصدر للتشريع، إذ إن ما عدا ذلك لن يكون إلا ضربا من الغوغائية إذا لم نعنِ ما نقول وتناقضا مع روح الدستور ونصه إن عنيناه. وبعبارة أخرى فإن كان المعني بقولهم الإسلام دين الدولة هو تطبيق الدولة حرفيا لكل ما جاء به الإسلام من أحكام، حسب فهمهم المغلوط للشريعة الإسلامية، فإن على هؤلاء الدعاة الإسلاميين أيضا الاعتراض على نصوص الدستور التي تقول بأن لا تفرقة بسبب الدين أو الجنس أو العرق... فالإسلام، إن فهمناه فهما حرفيا، لا يبيح ولاية المسيحي على المسلم (رئاسة الدولة مثلا) إلا أن نص الدستور يبيحها. والإسلام لا يبيح ولاية المرأة على القضاء أو على الأقل قضاء الحدود إلا أن الدستور يبيحها،... وما كان في مقدورهم الاعتراض على نص الدستور وإلا لأنكروا على ابل الير وجوزيف لاقو، مثلاً، حقهم الدستوري فيما احتلاً من مواقع".(٣٠)

لقد أوردت أقوال الدكتور جعفر محمد على بخيت بهذا الإسهاب لوضوحها وقوتها في بيان بطلان الدعاوى المتكررة بوجوب وجدوى الدولة الإسلامية في الخطاب السياسي السوداني منذ الاستقلال. ومع أني أعتقد أنه لا ينبغي ذكر أي مصدر معين للتشريع في دستور الدولة المدنية من الناحية النظرية المثلى.

لذلك من المحزن حقا أن ينتكس الموقف مرة أخرى خلال مناورات النميري للاحتفاظ بالسلطة بأي ثمن، فبدأ بنقض اتفاقية أديس أبابا لعام ١٩٧٢ وتقويض دستور١٩٧٣ تدريجيا. وفي ما يتعلق بموضوعنا لهذا الفصل، فقد انتهت تلك المناورات بإصدار قوانين سبتمبر ١٩٨٣ بأوامر جمهورية، بزعم أنها الشريعة الإسلامية، ثم تنصيب النميري لنفسه أميرا للمؤمنين. ومع ذلك، فقد واصلت قيادات الحركة الإسلامية تأييدها للنميري في ما قال وفعل، لدرجة مبايعته باليمين القاطعة "أميرا للمؤمنين"، وهم بذلك مسؤولون عما فعل النميري بحق، أو متورطون في النفاق والانتهازية بصورة تبطل مزاعمهم بقيام أمر الدولة الإسلامية.

وقد قدم النميري مشروع بتعديل الدستور في يونيو ١٩٨٤، ومما يستحق التوقف عنده من هذه التعديلات فيما يتعلق بموضوع هذا الكتاب هو

المدى الذي ذهبت إليه، ففضلا عن أنها طرحت أن يضاف لتعريف السودان صفة "إسلامية"، فقد جعلت النظام الاشتراكي مستمدا من الإسلام ومن مهام الاتحاد الاشتراكي تعميق قيم الدين، وأن على الدولة التعبير عن قيم الإسلام، كما نصت على أن السيادة في السودان لله ويمارسها الشعب عن طريق مؤسساته، وألزمت القضاء بسياسة الشرع، وجعلت الهيئة القضائية مسؤولة مباشرة أمام رئيس الجمهورية، وأن له أن يصدر من القرارات الملزمة ما يراه مناسبا لإعلاء كلمة الحق وتحقيق العدالة الناجزة، ووفقا للتعديلات المقترحة فإن مصادر التشريع هي الشريعة والعرف الذي لا يتعارض معها، وبطلان كل قانون يتعارض معها، وكل حكم فيها واجب التنفيذ ولو لم يعتمد على الإجراءات التشريعية، وأن لكل مواطن الحق في أن يطعن أمام المحاكم العليا في أي قانون يخالف الشريعة. أما فيما يخص رئيس الجمهورية فقد ورد في التعديلات أن رئيس الجمهورية هو قائد المؤمنين، وراعي الإمامة السودانية ورأس الدولة وإمامها، يتولى السلطة التنفيذية، ويشارك في السلطة التشريعية، ويعمل بموجب بيعة شرعية ينظمها القانون. كما تضمنت التعديلات المقترحة أن رئيس الجمهورية مسؤول عن إقامة الدين وبسط الشورى والعدل وحماية القيم الروحية والدينية والسياسية، وصون الدستور. وأضيف على شروط رئيس الجمهورية أن يكون عالما بشؤون دينه، متمتعا بالتقوى والقوة والأمانة والكفاءة. أما عن فترة الرئاسة فتبدأ من تاريخ البيعة ولا تحدد بمدة زمنية معينة. هذا كما نصت التعديلات المقترحة أن يعهد رئيس الجمهورية بكتاب مختوم وموقع عليه بخط يده لأحد مساعديه أو رئيس القضاء أو إلى نائب رئيس مجلس الشورى، بتعيين من يخلفه في الحكم ويبايع المجلس ذلك الشخص وبذلك تنعقد له البيعة وتعلن على الأمة... هذا وقد أثارت هذه المقترحات جدلاً كبيراً، ولم يتم تمريرها حتى جاءت انتفاضة مارس – أبريل ١٩٨٥.(٣١)

وهكذا جاءت الدورة التالية، بسقوط نظام مايو في أوائل أبريل ١٩٨٥، ثم مرحلة انتقالية، وانتخابات ومناورات حزبية، وحكومات ائتلافية تقوم وتسقط حول برامج فضفاضة تهدف إلى تفادى القضايا الحقيقية بدلا عن مواجهتها. مثل إشكالية قوانين سبتمبر ١٩٨٣ (هل تعدل أم تلغى وتستبدل)، ودوامة الدستور الإسلامي، وكذلك مسألة الحرب الأهلية في الجنوب. فمثلا

في الأسبوع الأول من يونيو ١٩٨٦ طرح رئيس الوزراء برنامج حكومته، وأعلن في خطابه أمام الجمعية التأسيسية التزام الحكومة بميثاق الانتفاضة وميثاق الدفاع عن الديمقراطية ومقررات المؤتمر الاقتصادي الوطني، ووعد بالسير في طريق استكمال إنجاز أهداف وبرنامج الانتفاضة. وتعهد رئيس الوزراء بتحقيق ثلاث "مفاجآت" (هكذا قال).. الأولى: إبطال مفعول الفتنة الدينية التي زرعها الطاغية (يقصد الرئيس السابق النميري) وأعاق بها حركة التقدم الاجتماعي وعلاقات السودان الخارجية، وذلك عن طريق تحقيق رغبة الأغلبية المسلمة في تحكيم الإسلام في حياتها الخاصة والعامة في وفاق مع حقوق الآخرين الدينية والمدنية الإنسانية.[٣٢]

كانت تلك الحكومة الائتلافية الأولى. ومرة أخرى، في خطاب قصير وجهه رئيس الوزراء للجمعية التأسيسية في ١٥ مارس ١٩٨٨، طلب تفويضه لإعادة تشكيل حكومة موسعة على أساس برنامج جديد. وبذلك تم إعلان فشل الحكومة الائتلافية الثانية. ومرة ثالثة، وبعد شد وجذب حول معالجة الوضع الاقتصادي وقضية السلام بعد أن فشل في إقناع الاتحادي الديمقراطي بالعودة إلى حكومة الوفاق، تقدم رئيس الوزراء بخطاب حكومته الرابعة أمام الجمعية التأسيسية، بعد أكثر من شهر كامل على استقالة الوزراء الاتحاديين في نهاية ديسمبر ١٩٨٨، وأكد في خطابه التزامه بميثاق الوفاق الوطني والبرنامج الرباعي وإلغاء قوانين سبتمبر واستبدالها بقوانين إسلامية تراعي حقوق المواطنة وكفالة الحريات الدينية للجميع".[٣٣]

وهكذا تعاقبت ثلاث حكومات في عامين، ببرامج متساوية في غموضها الفضفاض، بدرجة يصعب معها معرفة ما وعد به رئيس الوزراء في أي من المرات الثلاث، ولماذا أو كيف يختلف الحال بين حكومة وأخرى. كما يصعب التحقق من أن رئيس الوزراء قد أنجز ما وعد به. فبما أن القيادات السياسية المدنية قد بددت وأهدرت فترة الديمقراطية الثالثة بذلك القدر المريع، فلا عجب أن انتهى الأمر إلى الانقلاب الثالث منذ الاستقلال، والذي وقع في ٣٠ يونيو ١٩٨٩.

إلا أن الأمر هذه المرة اختلف عن الانقلابين السابقين (عامي ١٩٥٨ و١٩٦٩)، كما ثبت في ما بعد، في أن انقلاب ١٩٨٩ قد تم بتدبير من الجبهة القومية الإسلامية التي كانت شريكا في الحكومة البرلمانية التي وقع عليها الانقلاب،[٣٤] رغم أن العميد عمر حسن أحمد البشير، قائد الانقلاب،

زعم بأنه انقلاب وطني مستقل لا ينتمي لأي حزب سياسي وغرضه الأساسي إنقاذ البلاد من التدهور الاقتصادي والسياسي والفساد المالي والإداري. رحب السودانيون في بداية الأمر بهذا الانقلاب لسخطهم على الحكومة الديمقراطية التي لم تعمل لمصلحتهم، بل تاهت في نزاعات سياسية ومناورات برلمانية لم تعد على السودان إلا بالمزيد من الضعف والفوضى والفساد، فأصبح المواطن العادي على استعداد للترحاب بأي حكم بديل عن تلك الديمقراطية المشؤومة.[٣٥]

ولعله من المفيد هنا استدعاء الخلفية التالية لانقلاب الجبهة القومية الإسلامية وتأسيس ما يسمى بحكومة الإنقاذ الوطني. في نوفمبر ١٩٨٨ قامت الحركة الشعبية بتوقيع اتفاق سلام مع الحزب الاتحادي الديمقراطي (شريك في الحكومة الائتلافية) والمعروفة بـ"اتفاقية الميرغني قرنق" والتي نصت على وقف إطلاق النار وتجميد قوانين سبتمبر ١٩٨٣ (المزعوم لها صفة الشريعة الإسلامية)، إلا أن حكومة الصادق المهدي، وبضغط من الجبهة القومية الإسلامية، رفضت الاعتراف بالاتفاق، مما حدا بالحزب الاتحادي لأن يخرج من الحكومة غاضبا. وعلى إثر ذلك قامت الحركة الشعبية بتصعيد هجماتها على مناطق النيل الأزرق، ورغبت الحكومة أيضا في تصعيد الصراع فتم تعيين الدكتور حسن الترابي نائبا لرئيس الوزراء في فبراير ١٩٨٩. لكن الضغط المتواصل على الصادق المهدي من قبل ضباط الجيش والأحزاب الأخرى لفض ائتلافه مع الجبهة القومية الإسلامية ولمصالحة الحركة الشعبية، جعله يقبل الدخول في مباحثات سلام، الأمر الذي قاد تلقائيا إلى خروج الجبهة القومية الإسلامية من الائتلاف واستقالة حسن الترابي من منصبه. وقد تم فعلا وقتها اتفاق الحكومة والحركة الشعبية على وقف إطلاق النار، على أن يتبعه إلغاء قوانين سبتمبر ورفع لحالة الطوارئ، وإبطال الأحلاف العسكرية مع مصر وليبيا.[٣٦] وبدلا عن الأخذ بذلك الطريق نحو السلام والوحدة الوطنية، مضى رئيس الوزراء في المماطلة في تنفيذ اتفاق السلام ومواصلة المشاحنات الداخلية داخل حكومته مما أسهم كثيرا في تسليم الحكم للجبهة القومية الإسلامية.[٣٧] ولقد بلغ من ضعف حكومة الصادق المهدي وقتها أن الرجل الثاني في جهازه الأمني، إبراهيم نايل ايدام، كان من قادة انقلاب الجبهة القومية الإسلامية.

عقدت الحكومة الانقلابية الجديدة عدة اجتماعات مع الحركة الشعبية إلا أنها رفضت الاتفاقات السابقة بما في ذلك مبادرة سلام الحركة الشعبية والحزب الاتحادي الديمقراطي، كما رفضت إلغاء قوانين سبتمبر وعقد ميثاق الدستور الوطني. وعليه قامت الحكومة العسكرية الجديدة بحشد جيوشها وتجنيد الشباب والموظفين والعمال، وطبقات الشعب المختلفة، وابتدعت ما سمته بقوات (الدفاع الشعبي). ومن الناحية الأخرى، في أكتوبر ١٩٨٩ تم تكوين التجمع الوطني الديمقراطي الذي ضم قوى المعارضة والحركة الشعبية (أعداء الأمس حلفاء اليوم). وعندما وقع الإخلال بوقف إطلاق النار في الجنوب تواصلت الحرب في ذلك الجزء من الوطن، حتى تم التوقيع على اتفاقية السلام الشامل في يناير ٢٠٠٥.

وفي ظل نظام الإنقاذ فشلت محاولة انقلاب في أبريل ١٩٩٠ وأخرى في سبتمبر ١٩٩٠ وتبعت كل منهما حملة اعتقالات لعدد من ضباط الجيش، وكان النظام قد شن حملة اعتقالات أخرى بعد قيام الطلاب ونقابات العمال بمظاهرات سلمية. كما كشفت التقارير المتواترة منذ بدايات نظام الإنقاذ عن الانتهاكات المروعة، مثل قيام النظام بمحاكمة الضباط الذين وجهت إليهم تهمة التآمر لقلب نظام الحكم وانتهت المحاكمة في غضون ساعة واحدة، دون السماح لهم باستخدام حق الدفاع عن أنفسهم، وبعد أن تعرضوا لتعذيب وحشي لإجبارهم على الاعتراف بالتهم المنسوبة إليهم، وتم تنفيذ حكم الإعدام في ٢٨ منهم، رميا بالرصاص، ودفنت جثثهم في مكان مجهول. وقد أعلن كل ذلك في خبر واحد، تضمن جميع المراحل: الإعلان عن اعتقال الضباط ومحاكمتهم وتأييد السلطة للأحكام وتنفيذها.[٣٨] ومع ذلك، صرح حسن الترابي في نفس الوقت بأنه يرغب في إعادة إنشاء دولة الرسول، صلى الله عليه وسلم، في السودان، ومن تصريحاته ما قاله لصحيفة يومية في الخرطوم: "لقد دخلنا الخرطوم كما دخل الرسول المدينة".[٣٩]

وعندما استقر الأمر للنظام الجديد خلال عام ١٩٩١، قادت الحكومة وبصورة منظمة حملات اعتقالات واسعة في صفوف اليساريين السودانيين وأطلقت – قبلها – سراح الدكتور الترابي (الذي اعتقل في البداية تمويها على التوجه الأيديولوجي للانقلاب)، ثم أعلنت عن قوانين الشريعة الإسلامية في نفس العام. وفي عام ١٩٩٢ تم تشكيل مجلس تشريعي، انتقى

أعضاءه فردا فردا، وكُلف بأمر التشريع لحين إجراء الانتخابات. وقد كان واضحا من التركيبة التنظيمية أن السلطة الحقيقية كانت بيد ما سمي بالمجلس الأربعيني للجبهة القومية الإسلامية.[٤٠] وتوالت التقارير الدولية بانتهاكات مروعة لحقوق الإنسان، من المبعوث الخاص للجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (كاسبير بيرو) عام ١٩٩٣،[٤١] ومنظمة "هيومان رايتس ووتش، أفريكا" في تقريرها عام ١٩٩٤، عن حالات التعذيب للمعارضين السياسيين، "ومنها تغطيس الرأس في الماء البارد، التعليق من اليدين على قضبان بالزنزانة، حرق الجلد والأجزاء الحساسة من الجسم بأعقاب السجائر المشتعلة، الصدمات الكهربائية، السخرية اللاذعة، الاغتصاب للرجال والنساء، نزع الأظافر، ومن المعاملات القاسية أو المذلة أشار التقرير لحوادث مثل: السب، والضرب، ومطالبة المسجون بتقليد أصوات الحيوانات".[٤٢] كذلك وردت تقارير أخرى عن أساليب التعذيب والقتل الجماعي التي تمارسها الحكومة مع المعارضين في المناطق النائية مثل جبال النوبة.[٤٣]

وفى عام ١٩٩٦ أجريت انتخابات أسفرت عن انتخاب البشير رئيساً للدولة، وعن برلمان هيمنت عليه الجبهة (الحزب الوحيد الذي شارك في تلك الانتخابات)، كما تم اختيار حسن الترابي، زعيم الجبهة، رئيسا للبرلمان الجديد. في ذات الوقت صدر قرار بحل مجلس قيادة الثورة، أي فض قيادة انقلاب ١٩٨٩.[٤٤] ولكن بعد سنتين من انتخابات ١٩٩٦، أي في عام ١٩٩٨، تم إصدار دستور جديد، لم يذكر فيه دين الدولة، رغم أن ذلك كان مطلبا دائما للحركة الإسلامية والتي كانت تتهم من يعارض ذلك الزعم بالكفر.[٤٥]

وفي عام ١٩٩٩ بدأت تظهر على السطح بشكل واضح بعض التوترات والنزاعات داخل المجموعة الحاكمة، وهي خلافات يرجعها البعض إلى عام ١٩٩٢ فيشير غازي صلاح الدين إلى أن جذور الخلاف يمكن أن تعود إلى عام ١٩٩٢ أو عام ١٩٩٣، وأن محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك خلال زيارته لأثيوبيا في يونيو ١٩٩٥ مثلت منعطفا مهما جدا لأنها زرعت الشك في بعض المؤسسات الخاصة بالحركة أو الخاصة بالدولة.[٤٦] وهو ما يتفق مع ما أشار إليه البعض من أن الخلاف بدأ حينذاك حينما أصدر الترابي قراره بحل الحركة الإسلامية وتصاعدت الخلافات بعد ذلك

بانتخاب البشير رئيسا للجمهورية.(٤٧) وفي أوائل مايو ١٩٩٩ خطط الترابي، دون علم البشير، لعقد اجتماع مع الصادق المهدي في جنيف للاتفاق على أرضية للتصالح بين الطرفين، ثم أشرف الترابي، بوصفه رئيسا للبرلمان، على تقديم اقتراح بتعديل الدستور في نوفمبر ١٩٩٩ لاستحداث منصب رئيس للوزراء يكون مسؤولا أمام البرلمان، مما يجعل من البشير مجرد رئيس شرفي.(٤٨) وفي ديسمبر من نفس العام لبس البشير زيه العسكري وأعلن حل البرلمان، وفرض حالة الطوارئ لمدة ثلاثة شهور، ثم توجه بنقد حاد اللهجة للمؤتمر الوطني، الذي هو حزبه، وللمجلس الوطني (البرلمان).(٤٩) انتهى أمر الانقسام في جماعة الإنقاذ بإقصاء الترابي من الأمانة العامة للمؤتمر الوطني، فأعلن الترابي من ناحيته عن قيام "حزب المؤتمر الوطني الشعبي"، والذي كان أول أنشطته في إطار الصراع مع المؤتمر الوطني الحاكم هو توقيع "مذكرة التفاهم" مع الحركة الشعبية في ١٩ فبراير ٢٠٠١. ووقتها تم اعتقال الترابي لقرابة الثلاثة أعوام، وبعد أن تم إطلاق سراحه في أكتوبر ٢٠٠٣، أعيد للسجن مرة أخرى في أول أبريل ٢٠٠٤ بتهمة تأجيج الصراع في دارفور والإعداد لمحاولة انقلابية، وأطلق سراحه بعد عدة شهور.(٥٠)

ويمكن اعتبار العام ٢٠٠٢ نقطة تحول نسبية في مسار الصراع الخاص بجنوب السودان، وقد دخلت الحكومة والجيش الشعبي في عدد من البروتوكولات والاتفاقات الثنائية توجت باتفاق السلام الشامل الذي تم التوقيع عليها في ٩ يناير ٢٠٠٥، ومنذ ذلك الحين تم التوقيع على أربع اتفاقات وهي اتفاق القاهرة مع التحالف الوطني الديمقراطي في يوليو من نفس العام، ثم اتفاق دارفور للسلام في مايو ٢٠٠٦، واتفاق سلام شرق السودان في أكتوبر ٢٠٠٦، ويمثل اتفاق السلام الخاص بجنوب السودان الاتفاقية الرئيسية. وقد إتسمت تلك الاتفاقات بصفة المشاركة العامة فى السلطة من خلال مشاركة الأطراف المختلفة، التي دخلت في اتفاقات مع الحكومة، كما كانت هناك أيضا معالجة لقضية توزيع الثروة.

إلا أن تنفيذ الترتيبات المختلفة التي نصت عليها كل الاتفاقيات يتسم بالبطء الشديد والتأجيل الدائم وهو ما يجعلها معرضة بين الحين والآخر للمخاطر خاصة وأن هناك الكثير من النقاط العالقة، كما هو الشأن بالنسبة لمنطقة "أبيي"، بل إن بعض هذه الاتفاقيات لا تلقى القبول من أطراف هامة

كما هو الوضع بشأن اتفاق دارفور للسلام وهو الذي لم يحظ بالقبول سوى من حركة تحرير السودان جناح مني مناوي.

وقد نص اتفاق السلام الشامل على فترة انتقالية مدتها ست سنوات تبدأ من ٩ يوليو ٢٠٠٥، يحق خلالها لأهالي جنوب السودان إدارة شؤون منطقتهم والاشتراك أيضا في الحكومة الوطنية، على أن يجري بعدها استفتاء للجنوب لتقرير ما إذا كان سينفصل أم لا، وخلال تلك الفترة يكون هناك جيشان منفصلان في الشمال والجنوب على أن يتم تشكيل الوحدات المتكاملة المشتركة المكونة من ٢١,٠٠٠ جندي بأعداد متساوية من القوات المسلحة السودانية وجيش الحركة الشعبية/الجيش الشعبي لتحرير السودان، وأن يتم نشرهم في المناطق الحساسة مثل المناطق الثلاث المتنازع عليها (أبيي والنيل الأزرق وجبال النوبة) وأن يتم إنشاء مراكز لها بشكل عام مع احتفاظها بهيكليات قيادة وتحكم منفصلة. كما نص الاتفاق على أن تكون هناك حكومتان في السودان، حكومة وطنية، وحكومة منفصلة لجنوب السودان.

وفيما يخص توزيع السلطة جرى الاتفاق على أنه في المرحلة التي تسبق إجراء الانتخابات يتم تقسيم مقاعد المجلس الوطني على النحو التالي: ٥٢% للمؤتمر الوطني؛ و٢٨% للحركة الشعبية؛ و١٤% لقوى سياسية أخرى من الشمال؛ و٦% لقوى سياسية أخرى من الجنوب. وعلى أن تنشأ مؤسسة الرئاسة مكونة من الرئيس ونائبين اثنين للرئيس، على أن يكون النائب الأول رئيس الحركة الشعبية. وجرى التعهد بأن يتم اتخاذ القرارات داخل مؤسسة الرئاسة بروح الشراكة والزمالة بهدف المحافظة على اتفاقية السلام، كما حددت عدد من المسائل التي يلزم لإقرارها موافقة النائب الأول عليها ومنها إعلان وإنهاء حالة الطوارئ. أما فيما يخص توزيع السلطة على المستوى الولائي، فقد تم الاتفاق على أن يتم توزيع حكومات الولايات على النحو التالي: ٧٠% للمؤتمر الوطني في الولايات الشمالية؛ و٧٠% للحركة الشعبية في الولايات الجنوبية، وأن توزع نسبة ٣٠% المتبقية في الولايات الشمالية والجنوبية كما يلي: ١٠% للمؤتمر الوطني في الولايات الجنوبية؛ و١٠% للحركة الشعبية في الولايات الشمالية؛ على أن يشغل ممثلو القوى السياسية الأخرى في الشمال والجنوب نسبة ٢٠% الأخرى في الولايات الشمالية والجنوبية. كما تم الاتفاق أيضا على عدد من الترتيبات

المتعلقة بتوزيع الثروة من أهمها أن تعود نسبة ٢% من عائدات النفط إلى الولايات المنتجة للبترول في جنوبي السودان وبالتناسب مع إنتاجها، ويتم تقسيم صافي العائدات المتبقية مناصفة بين الحكومة الوطنية وحكومة جنوب السودان.(٥١)

ونصت الاتفاقية على إعداد دستور جديد وبالفعل صدر دستور السودان الانتقالي لعام ٢٠٠٥، وقد نص في مادته الأولى على أن "(١) جمهورية السودان دولة مستقلة ذات سيادة، وهى دولة ديمقراطية لا مركزية تتعدد فيها الثقافات واللغات وتتعايش فيها العناصر والأعراق والأديان. (٢) تلتزم الدولة باحترام وترقية الكرامة الإنسانية، وتُؤسس على العدالة والمساواة والارتقاء بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية وتتيح التعددية الحزبية. (٣) السودان وطن واحد جامع تكون فيه الأديان والثقافات مصدر قوة وتوافق وإلهام." كما حددت المادة الرابعة المبادئ العامة للدستور حيث نصت على أن "يؤسس هذا الدستور على المبادئ التالية ويسترشد بها: (أ) تؤسس وحدة السودان على الإرادة الحُرة لشعبه وسيادة حكم القانون والحكم الديمقراطي اللامركزي والمساءلة والمساواة والاحترام والعدالة، (ب) الأديان والمعتقدات والتقاليد والأعراف هي مصدر القوة المعنوية والإلهام للشعب السوداني، (ج) التنوع الثقافي والاجتماعي للشعب السوداني هو أساس التماسك القومي، ولا يجوز استغلاله لإحداث الفرقة، (د) تستمد سلطة الحكم وصلاحياته من سيادة الشعب وإرادته التي تُمارس عن طريق الاستفتاء والانتخابات الحُرة المباشرة والدورية التي تُجرى في اقتراع سري عام لمن بلغ السن التي يحددها القانون.".

أما عن مصادر التشريع فقد تمثلت في "(١) تكون الشريعة الإسلامية والإجماع مصدراً للتشريعات التي تُسن على المستوى القومي وتُطبق على ولايات شمال السودان. (٢) يكون التوافق الشعبي وقيم وأعراف الشعب السوداني وتقاليده ومعتقداته الدينية التي تأخذ في الاعتبار التنوع في السودان، مصدراً للتشريعات التي تُسن على المستوى القومي، وتُطبق على جنوب السودان أو ولاياته. (٣) في حالة وجود تشريع قومي معمول به حالياً، أو قد يُسن، ويكون مصدره دينياً أو عُرفياً، يجوز للولاية، وفقاً للمادة ٢٦(١)(أ) في حالة جنوب السودان، التي لا يعتنق غالب سكانها ذلك الدين أو لا يمارسون ذلك العرف أن: (أ) تسن تشريعاً يسمح بممارسات أو ينشيء

مؤسسات في تلك الولاية تلائم دين سكان الولاية وأعرافهم، أو (ب) تحيل التشريع إلى مجلس الولايات لإجازته بوساطة ثُلثي جميع الممثلين في ذلك المجلس أو يبتدر إجراءات لسن تشريع قومي تنشأ بموجبه المؤسسات البديلة الملائمة.".

وتحت عنوان "تصريف العدالة في العاصمة القومية" نصت المادة ١٥٦ من الدستور على أن "دون المساس بصلاحية أي مؤسسة قومية في إصدار القوانين، يسترشد القضاة وأجهزة تنفيذ القانون عند تطبيق العدالة وتنفيذ أحكام القوانين السارية في العاصمة القومية بالآتي: (أ) يكون التسامح أساساً للتعايش بين السودانيين على اختلاف ثقافاتهم وأديانهم وأعرافهم، (ب) يعتبر السلوك الناشيء عن الممارسات الثقافية والأعراف، الذي لا يسبب إخلالاً بالنظام العام واحتقاراً لأعراف الآخرين ولا تكون فيه مخالفة للقانون، ممارسة للحريات الشخصية في نظر القانون، (ج) لا يجوز انتهاك خصوصية الأشخاص ولا تقبل أمام المحاكم البينة المتحصل عليها بانتهاك هذه الخصوصية، (د) تراعي المحاكم عند ممارسة سلطاتها التقديرية في توقيع العقوبات على غير المسلمين، المبدأ الراسخ في الشريعة الإسلامية أن غير المسلمين من السكان لا يخضعون للعقوبات الحدية المفروضة وتُطبق عليهم عقوبات تعزيرية وفقاً للقانون، (هـ) الرأفة وتفسير الشك لصالح المتهم مبدآن قانونيان مطبقان على نطاق العالم ومطلوبان في ظروف السودان." كما نصت المادة ١٥٧ من الدستور على إنشاء مفوضية خاصة لحقوق غير المسلمين بالعاصمة القومية من قبل رئاسة الجمهورية، على أن تختص هذه المفوضية بالآتي: "(أ) التأكد من أن حقوق غير المسلمين محمية طبقاً للمبادئ العامة المنصوص عليها في المادتين ١٥٤ و١٥٦ من هذا الدستور، (ب) التأكد من أن غير المسلمين لا يتضررون من جراء تطبيق الشريعة الإسلامية بالعاصمة القومية، (٢) ترفع المفوضية الخاصة ملاحظاتها وتوصياتها لرئاسة الجمهورية.".

كما تضمن الدستور وثيقة للحقوق نصت على أن تُعتبر كل الحقوق والحريات المضمنة في الاتفاقيات والعهود والمواثيق الدولية لحقوق الإنسان والمصادق عليها من قبل جمهورية السودان جزءا لا يتجزأ من هذه الوثيقة (المادة ٢٧'٣'). وعلى الرغم من أن الدستور قد مثل نقلة نوعية على صعيد ضمانات حقوق الإنسان، من الناحية النظرية، إلا أنه قد أسس

وضعية حقوقية خاصة للمواطنين بناء على ديانتهم بل وعلى محل إقامتهم في بعض الأحيان، كما هو الشأن بالنسبة لغير المسلمين من سكان الخرطوم (العاصمة القومية) وغير المسلمين من سكان مدني ومناطق الشمال الأخرى. وكذلك فإن الدستور قد اعتمد مصادر مختلفة بل ومتناقضة للتشريع. إلا أن أخطر جوانب القصور في هذه المحاولة هو ضعف الإرادة السياسية لتحويل النص إلى واقع وكفالة الضمانات للحريات والحقوق، التي أقر بها الدستور، بل إن بعض الأطراف، خاصة المؤتمر الوطني، سلك كل السبل للحد من إحداث تغير حقيقي، فعلى سبيل المثال فإن عملية مراجعة التشريعات التي تتناقض مع الدستور تسير ببطء شديد، كما أنه لم تجر إعادة تأسيس أجهزة الأمن والشرطة على نحو ينسجم مع ما نص عليه الدستور من أن "الشرطة قوة نظامية خدمية مهمتها تنفيذ القانون وحفظ النظام، والانتماء لها مكفول لكل السودانيين بما يعكس تنوع وتعدد المجتمع السوداني، وتؤدي واجباتها بكل حيدة ونزاهة وفقاً للقانون والمعايير القومية والدولية المقبولة" وأن "ينشأ جهاز للأمن الوطني يختص بالأمن الخارجي والداخلي، ويحدد القانون رسالته وواجباته ومهامه وشروط خدمته. تكون خدمة جهاز الأمن الوطني ممثلة لكل أهل السودان وبوجه خاص يُمثل فيها جنوب السودان تمثيلاً عادلاً. تكون خدمة الأمن الوطني خدمةً مهنيةً وتركز في مهامها على جمع المعلومات وتحليلها وتقديم المشورة للسلطات المعنية." (المادة ١٥١).[٥٢]

خلل المفهوم وحتمية الفشل

كما سبق البيان في الفصول السابقة، فإن الدولة الدينية غير ممكنة، من المنظور الديني نفسه وكذلك من الوجهة العقلية، لأن المفهوم نفسه متناقض في جوهره وغير ممكن من الناحية العملية، كما أنها غير معروفة على مدى التاريخ الإسلامي. وقد أكدت هذا القول مرارا، وبطرق مختلفة، تحسبا من قول البعض بإمكانية الدولة الدينية وزعمهم بأنهم قادرون على تصحيح التجارب الفاشلة السابقة. فهذا طريق مسدود أمام كل من يحاول السير فيه، وسأعيد في هذا الجزء من الفصل بيان هذه الأطروحة كما نراها شاهدة

للعيان في حالة السودان، عسى أن يكون في ذلك فداء للمجتمعات الإسلامية الأخرى.

التناقض الجوهري في مفهوم الدولة الدينية هو أنه زعم بالحكم الإلهي المقدس بواسطة البشر وهم مجبولون على الخطأ والهوى والاختلاف فيما بينهم مع إصرار كل منهم على أن الحق معه هو؛ والباطل بالضرورة واقع على كل من يخالفه الرأي. والزعم بالدولة الدينية ادعاء بإحاطة البشر بعلم وحكمة الله سبحانه وتعالى، وهو زعم باطل ديناً وعقلاً. فكل ما هو في علم وتجربة الإنسان في هذه الدنيا فهو بشري وناقص وعاجز وقد خرج بذلك عن قدسية الدين الخالص ودخل في مجال احتمال الخطأ ونسبية الصواب. وبذلك أعني أن كل ما يعلمه ويفهمه ويعمله الإنسان ربما يكون خطأ، وإن أصاب فإن صحته محدودة بمكانها وزمانها وظروفها الأخرى. فإن صح علم وعمل الإنسان نسبيا اليوم فإنه لن يصح غدا، وإن أفاد في مكان فلن يفيد في مكان آخر.

وقد جبل الإنسان كذلك على الاختلاف مع الإنسان الآخر، فلا يتفق اثنان على أمر إلا في حدود ضيقة ولوقت محدد. وبالتالي، فكلما ذهبنا إلى التفضيل في الفهم والاستمرارية والمواصلة في العمل، وكل ذلك ضروري ولازم في أمور الحكم والإدارة والقضاء، زادت احتمالات الاختلاف. وكذلك من طبيعة الإنسان أنه لا يحتمل النقد ولا يصبر على الاختلاف في الرأي، بل بدايات الاختلاف نفسها تبعث على دواعي المزيد من الاختلاف واحتمالات الفجور في الخصومة.

هناك بالطبع استثناءات لهذه الأحكام العامة والمألوفة في تجاربنا جميعا، بمعنى أن بعضنا ربما يصيب وقد – يتفق مع الآخر في بعض الأمور وقد يكون ذلك أكثر صبراً على الاختلاف واحتمالات النقد. إلا أن هذه الخصال والقدرات لا تقبل الحكم العام والمستمر بالصورة التي تجعل ذلك الإنسان أهلاً للوصاية على غيره ومؤتمنا على حرياته وحقوقه بلا محاسبة أو مراقبة من الآخرين. فإذا قامت المحاسبة والمراقبة فإن الأمر ينتهي إلى جهل وضيق صدر الآخرين.

وقبل أن أعرض مدى خلل مقولة الدولة الإسلامية من خلال تجربة الإنقاذ، أود أن أنوه بالمقدرة الفائقة لممثلي هذا التيار في التهرب من المسؤولية، فمن خلال مراجعة كتاباتهم نجد أننا أمام ضجيج بلا طحين،

ونرى أن عدم الدقة والبهلوانية والتلاعب بالألفاظ والمراوغة السياسية هفي السمات الأساسية لقيادات تجربة الإنقاذ. فعلى الرغم من أنهم ظلوا ينادون بالدولة الإسلامية لعدة عقود، شاركوا خلالها لبعض الوقت في السلطة، واستولوا على السلطة بانقلاب عسكري لعقد كامل من الزمان قبل أن ينفرط عقدهم، فإنهم لم يقدموا تصورا أو تحديدا لخصائص الدولة الإسلامية، واكتفوا بالقول بأن الإسلام لم يضع قواعد تفصيلية لطبيعة نظام الحكم وإنما وضع لنا موجهات عامة، وعلى افتراض تسليمنا بصحة ذلك، فهم لم يوضحوا ماذا تعني تلك الموجهات بالنسبة لنظام الحكم في السودان في نهاية القرن العشرين. مثلا في ما يخص قضية التعددية السياسية والمشاركة في الشؤون العامة ستقوم الدولة الإسلامية بإتباع نموذج أحكام طوارئ قعمية أم "المؤتمرات الشعبية" أم "التوالي السياسي" أم التعددية الحزبية المقيدة أم التعددية الحزبية المفتوحة، إذ لا يعقل أن ينسجم أي تصور لنظام سياسي مع كل هذه الصور، خاصة إذا ما كان قد تم تطبيقها جميعا في عقد واحد. أما أن تقوم الإنقاذ بربط كل تلك الصور بدعوتها لما أسمته "الدولة الإسلامية" و"النظام السياسي في الإسلام" و"الشريعة الإسلامية" فهذا ما هو إلا استغلال للعاطفة الدينية للمسلمين، وتلاعب فج بالدين واستغلاله في السياسة. وحتى لو سلمنا جدلا بأن للدين، تصور محدد لهيكل وشكل المشاركة والنظام السياسي، فكيف يتفق هذا التصور الديني في حالة دولة معيّنة مع قمع وتجريم الأحزاب السياسية هذا العام وإباحتها وحمايتها في العام التالي. ونلاحظ هنا أن عدم الدقة والخلط والتناقض كانت دائما سمة عامة لمواقف قيادات الحركة الإسلامية في السودان.

وقد استوقف هذا السلوك الكثيرين، إذ يشير بهاء الدين حنفي منصور، بخصوص موقف حسن الترابي من تطبيق الشريعة الإسلامية على نحو متدرج أم لا، إلى أنه عند ظهور رغبة الرئيس نميري في تطبيق الشريعة في نهاية السبعينات قدم الترابي محاضرته المشهورة في الجامعة الإسلامية، وتحدث فيها عن التدرج في تطبيق الشريعة وضرورته. ومع إرهاصات الشريعة وفي الجامعة نفسها قدم محاضرة ذكر فيها أنه ينبغي تطبيق الشريعة من دون تدرج. ومما يستدعي الانتباه أن الفترة الواقعة بين هذين الموقفين المتناقضين لا تتجاوز أربع أو خمس سنوات فقط، وينوه بهاء الدين بأنه ينبغي أن تظل القناعات الفكرية لفترات طويلة من الزمن، موضحا أن

الترابي كان مؤيدا لإصدار القوانين (في عهد نميري) من ناحية سياسية لذلك حاول تقديم التبريرات الفكرية المناسبة، بينما في عام ١٩٨٢ عندما شعر أن النميري ينوي تطبيق الشريعة حاول تقديم الموقف الثاني حول عدم التدرج في تطبيق الشريعة.[٥٣] مثال آخر على هذا التناقض والتلاعب، أن اللجنة التي شكلها النميري لمراجعة القوانين عام ١٩٧٧ عقب المصالحة، والمكلفة بمراجعة القوانين والتي كان من أعضائها الترابي، والذي كان يشغل حينذاك منصب النائب العام، توصلت إلى أن ٢٥٠ قانونا من قوانين السودان، التي بلغ عددها آنذاك ٢٨٦، لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، وأن الثمانية والثلاثين قانونا المتعارضة مع الشريعة ينحصر تعارضها في بعض المواد لا في جوهر القانون. ويعلق على ذلك الدكتور منصور خالد "ومن أجل هذا أحسنا الظن بالنائب العام الدكتور الترابي عندما سارع بطبع تلك القوانين لأننا حسبناه قد تثبت من إسلاميتها وعدم تعارضها مع واقعنا وتراثنا وحضارتنا وأصالتنا.. فما الذي حدث بين عام ١٩٧٨... عندما تمت تلك المراجعة وعام ١٩٨٣.. عندما أصبحت كل هذه القوانين رجسا من عمل الشيطان يدفعه الصحويون بالفاتحة والمعوذتين؟؟".[٥٤]

ونظرا لأن المجال لا يتسع هنا لتناول الجوانب المختلفة لتجربة الإنقاذ، فسوف نقتصر على تناول قضيتين فقط. الأولى قضية الدستور الإسلامي لما لها من مكانة محورية في منظور الحركة الإسلامية في السودان لما يعتبرونه "الدولة الإسلامية"، والقضية الثانية هي هيكل وقنوات المشاركة في ظل نظام الإنقاذ، إذ إن قضية المشاركة في الشؤون العامة تعكس إلى حد كبير طبيعة أي نظام سياسي، وتشكل أحد المعايير الرئيسية التي يتم بها التمييز بين النظم السياسية.

قضية الدستور الإسلامي

على صعيد ما سمي "الدستور الإسلامي" نجد أن الحركة الإسلامية تجمع بين الموقف ونقيضه حتى في تلك القضية المحورية، فمنهم من يرى أن الديمقراطية والمجالس التشريعية هي كفر صريح، ومنهم من يرى أن الشورى هي المقابل الإسلامي للديمقراطية، وغير ذلك من الخلافات التي لا يتسع المجال لاستعراضها ومناقشتها. فمثلا يقول الدكتور عبد الوهاب الأفندي، وهو من مفكري الحركة الإسلامية في السودان، أن "بعض

المنظرين الإسلاميين يرى إمكانية التصالح بين التزام الإسلام وقيمه وبين وجود أقلية لا تقبل هذا الالتزام"، موضحا أن ذلك صحيح بشرطين "الأول وجود قيم عليا يحتكم إليها الطرفان، وهذه القيم لا يمكن أن تكون إسلامية، لأن الطرف الآخر لا يسلم بها. وهذا يعني بالضرورة أن يكون الدستور الذي يحكم هذه الرابطة دستورا لا يستمد من قيم الإسلام مباشرة وإن كان لا يتعارض معها: أي أن الدستور لا بد أن يكون علمانيا."، ويرى أن هذا كان هو الوضع في "صحيفة المدينة، التي لم تعلن ولم يقبل الموقعون عليها، الالتزام بالإسلام كدين ولكنها وضعت أسس التعايش بين الجماعات المختلفة، وبالمثل كان الأمر في وثيقة صلح الحديبية التي عقدت الهدنة وأسس التعايش مع المشركين دون أن يقبل هؤلاء بالإسلام دينا أو يعلنوا التزامهم "بالدستور الإسلامي". ويضيف أن هذا "يعني أن يتخلى دعاة الشريعة عن فكرة الدستور الإسلامي كأساس للتعايش وأن يقبلوا بوثيقة "علمانية" (أي محايدة بين الإسلام وغيره) كأساس لدولة الحكم."؛ أما الشرط الثاني والأهم من وجهة نظره فهو "أن يقبل الطرف الآخر التعايش مع الإسلام." موضحا أن "الإسلام كنظام يمكن أن يتعايش مع مجموعات لا تؤمن به، وقد كان أول ديانة ابتدعت نظام التعايش بين الأديان. ولكن من غير المنطقي أن نتوقع أن يتعايش الإسلام مع نظام يناصبه العداء ويسعى لتقويضه. وهكذا انهارت الاتفاقات التي جمعت المجتمع المسلم في المدينة مع جيرانه اليهود حيث ظهر أن الآخرين يتآمرون على المجتمع من الداخل ويسعون لتقويضه واستئصاله. فأساس التعايش هو الثقة المتبادلة، فإذا غابت انتفى التعايش.".(٥٥)

كما أن الدكتور الأفندي يشير إلى أن حكومة الإنقاذ قد اقترحت خلال المفاوضات مع الحركة الشعبية بأن يتم إلغاء أية قوانين تتعارض مع القوانين الدولية لحقوق الإنسان واعتبار هذه القوانين باطلة وغير دستورية، فبعد أن أشار إلى اتفاق زعماء المعارضة مع الحركة الشعبية في أبريل ١٩٩٣، والذي تضمن هذا الموقف، يضيف "نفس الموقف اتخذته الحكومة في مفاوضات أبوجا في مايو ١٩٩٣ حيث أعلنت في مقترحاتها القبول بالمواثيق الدولية لحقوق الإنسان حكما في حال الخلاف حول القوانين الدينية." بل ويستطرد موضحا "وعليه فإن التزام مواثيق حقوق الإنسان يبدو في ظاهره حلا للمعضلة، ولكن الأمر ليس كذلك، فلو كان دعاة الإسلام

يعتقدون بأن القوانين الإسلامية مخالفة لحقوق الإنسان لما آمنوا بها. فهذا الحل ينقل الجدل من ساحة الإسلام إلى ساحة حقوق الإنسان دون وعد بحسمه.".(٥٦)

ومع أن الدكتور الأفندي يرى أن صحيفة المدينة ووثيقة صلح الحديبية هما دستوران علمانيان وأنه لا غضاضة في ذلك من وجهة نظر بعض المنظرين الإسلاميين (وإن لم يحدد لنا من هم هؤلاء المنظرين الإسلاميين وأين نجد قولهم بذلك) الذين يرون أن الإسلام لا يمنع دعاة الشريعة من التخلي عن فكرة الدستور الإسلامي كأساس للتعايش وأن يقبلوا بوثيقة "علمانية" (أي محايدة بين الإسلام وغيره) إذ إن ذلك هو ما قام به الرسول، صلى الله عليه وسلم، في وثيقة المدينة وصلح الحديبية. إلا أننا نجد أن الحركة الإسلامية في السودان قد ملأت سماء السودان بالسحب والغيوم مهددة بالويل والثبور إذا لم يتم اعتماد دستور إسلامي. وذلك دون تصور واضح فإذا ما قارنا بين مصادر التشريع وفقا لمشروع الدستور الإسلامي وما قبلته الحركة كمصادرٍ للتشريع بعد استيلائها على الحكم عبر انقلاب ١٩٨٩ لوجدنا اختلافاً بيناً، الأمر الذي يطرح التساؤل حول ما إذا كان الدستور الإسلامي قد عنى شيئا مختلفا في عام ١٩٨٩ عما عناه من قبل، بل وهل عنى أيضا شيئا آخر أيضا عام ١٩٩٨، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا؟ أم أن طرح شعار الدستور الإسلامي لم يكن أكثر من شعار براق يستغل العاطفة الإسلامية للأفراد. وكذلك إذا ما قيّمنا دستور ١٩٩٨ من منظور ما ورد في المذكرة الخاصة بالدستور الإسلامي التي أعدها الدكتور حسن الترابي عن الإخوان المسلمين ورفعت إلى لجنة الدستور في عام ١٩٦٨ لوجدنا أن دستور ١٩٩٨ سواء في نصه أو الطريقة التي وضع بها لا ينسجم مع ما طرح عام ١٩٦٨ كسمات للدستور الإسلامي.

فالمذكرة التي أعدها الترابي ورفعت للجنة الدستور في عام ١٩٦٨ باعتبارها تلخيصا للأسباب التي ترجح الأخذ بالدستور الإسلامي، أشارت على رأس تلك الأسباب أن الجمهور في السودان جمهور مسلم ولهذا فلا بد أن يمثل دستور السودان قيمه، خاصة وأن الإسلام "عقيدة أهل السودان – بخلاف كل الأديان الأخرى"؛ وهو دين ودولة يأمر بالحكم بما أنزل الله. وعرضت المذكرة أن الدستور الإسلامي هو حكم قانون لا حكم رجال، وأن الإسلام يرفض الدكتاتورية ويمني كل جبار بالخيبة، وكذلك يحمي حرية

الأفراد الشخصية من التجسس والسيطرة ويوجب ممارسة حرية الرأي والمشاركة في الشؤون العامة، ويحض على الاجتهاد، فالرأي لجمهور الشعب ولكل مسلم أو جماعة أو حزب سياسي أن يدعو لرأيه وأن يصل للحكم بالشورى، كما عرف الإسلام الحرية الدينية قبل أن تهتدي بها أوروبا ويحض بحسن معاملة الأديان السماوية، وينادي أيضا بالمساواة أمام القضاء وفي الحقوق العامة.(٥٧)

وحتى إذا ما سلمنا بصحة السمات السابقة واتخذناها مرجعا للنظر في دستور ١٩٩٨، لظهر لنا التناقض على نحو جلي، فعن دستور ١٩٩٨ ينوه الأستاذ أمين بناني: "أنا أقول إن الدستور الحالي بكل صوابه وخطئه هو في الواقع دستور الترابي الذي كتبه بيده وأجزناه بالإجماع – كل مقترحاتنا التي تقدمنا بها في تلك الفترة رُفضت وتخلينا عنها طلبا للإجماع حول نصوص وكنا نطمع أن نجمع على تعديله كبرلمانيين وكقوى وطنية – للأسف الدستور من خلال الممارسة برزت فيه كثير من العيوب والثغرات وهي عيوب لا حصر لها.".(٥٨)

كما يوضح لنا الأستاذ غازي سليمان أن الحكومة لم تودع مسودة الدستور التي أعدتها لجنة قومية برئاسة مولانا خلف الله الرشيد وأودعت مسودة بديلة، مشيرا إلى أنه "إذا كانت بنود المسودة الأصلية تتكون من ٢٠٦ مواد فإن المسودة البديلة التي أودعتها الحكومة أمام المجلس تتكون من ١٤٥ مادة فقط، أي أن هناك مواداً تم إسقاطها جملة وتفصيلا، أما الكارثة الحقيقية فهي إسقاط المادة ٤١–١ من المسودة الأصلية التي تقول "للمواطنين الحق في التجمعات وإنشاء التنظيمات السياسية والنقابية والثقافية والعلمية"؛ وينوه الأستاذ غازي بأنه قد تم إسقاط هذه المادة واستعيض عنها بالمادة ٢٧–١ وتقول "للمواطنين حق التوالي والتنظيم لأغراض ثقافية أو اجتماعية أو مهنية ولا تقيد إلا وفق القانون"، وهو ما يراه دليلا على الارتداد عن مبدأ إقرار حرية التنظيم السياسي والتداول السلمي للسلطة والرجوع عن التعددية والإصرار على النظام الشمولي. وضرب الأستاذ غازي سليمان أمثلة أخرى للمواد التي تم حذفها أو تغييرها، حيث حذفت المادة ٣٣ من المسودة الأصلية والتي تتحدث عن حق المواطنين في الأمن والطمأنينة وعدم التعرض للتعذيب ولم يستعض عنها بأي مادة بديلة. أما المادة ٣٥ من المسودة الأصلية التي تتحدث عن ضمانات الاعتقال والتي

تقول "يتوجب إبلاغ كل شخص يتم توقيفه واعتقاله بأسباب ذلك كتابة ويجب إخطاره باسم الشخص الذي قام بالاعتقال، ويجب إبلاغه سريعا بأي تهمة توجه إليه وأن يقدم خلال ٢٤ ساعة للمحاكمة أو الإفراج عنه، ولا يجوز اعتقال الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة، بل يجوز إطلاق سراحهم بضمانات معقولة وغير مرهقة"، فقد تم استبدالها بنص فضفاض من المسودة البديلة تحت الرقم ٣٢ يقول "الإنسان حر لا يعتقل أو يقبض أو يحبس إلا بقانون يشترط بيان الاتهام وتيسير الإفراج واحترام الكرامة في المعاملة".[٥٩] وتكشف الأمثلة السابقة على نحو جلي أن التعديلات التي أدخلت من طرف الحكومة على مسودة الدستور قد هدفت إلى إطلاق يدها في إهدار حقوق الإنسان والحريات الأساسية. إن عملية وضع دستور ١٩٩٨ تطرح علينا التساؤل التالي: بماذا يختلف حكم الإنقاذ بهذا الخصوص عن أي دولة تسيرها مراكز النفوذ وتصورات الأفراد وتؤثر فيها وتحكمها النزاعات وتوجهات القائمين على إدارة شؤونها؟ وأين هي سمات ما يدعى "الدولة الإسلامية"؟ وأين هي سمات ما يدعى "الدستور الإسلامي؟

أما عن مصادر التشريع فقد اقتصرت في مشروع دستور الجمهورية الإسلامية السودانية الذي قدمته الجبهة الإسلامية للدستور لعام ١٩٥٦، كما سبق الإشارة على "الشريعة والعرف الذي لا يتعارض معها"، أما مشروع دستور ١٩٦٨ فقد حسم مصادر التشريع في مصدر وحيد هو الشريعة الإسلامية، إذ نص على أن "الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي لقوانين الدولة." (المادة ١١٣) و"يعتبر باطلا كل نص في أي قانون يصدر بعد إجازة هذا الدستور ويكون مخالفا لأي حكم من أحكام الكتاب والسنة إلا إذا كانت تلك المخالفة قائمة في جوهرها قبل إجازة الدستور". (المادة ١١٤)، ونص مشروع دستور ١٩٦٨ أيضا على أن "على الدولة أن تصدر من التشريعات ما تعدل به جميع القوانين التي تعارض أي حكم من أحكام الكتاب والسنة وما تنفذه به أحكام الشريعة التي كانت معطلة على أن تصدر تلك التشريعات بالتدرج الذي تقتضيه الضرورة وفق ما يرى المشرع." (المادة ١١٥).[٦٠] بينما نجد أن حكومة الإنقاذ قد تبنت في شهورها الأولى مصادر أخرى للتشريع، فبالعودة إلى مؤتمر الحوار الوطني حول الجنوب، والذي دعت إليه الحكومة وتشكل من نحو ١٢٠ عضوا واستمر نحو ستة أسابيع (من ٩ سبتمبر ١٩٨٩ إلى ١ أكتوبر ١٩٨٩)، نجد

أن توصياته والتي تبناها مجلس قيادة الثورة في اجتماع عاجل عقده بعد انتهاء المؤتمر، بل وأقرها المجلس برنامجا للعمل وبدأ التفاوض مع الحركة الشعبية لإحلال السلام على أساسها، قد أكدت على أن الشريعة الإسلامية والعرف هما المصدران الرئيسيان للتشريع وأنه يتحتم مراجعة القوانين السارية في البلاد في إطار هذه المبادئ حتى لا تتعارض معها، وأن تكون القوانين المدنية والجنائية في الأصل مركزية ولكن يجوز لأي إقليم من الأقاليم التي تتكون منها الدولة أن يستثني نفسه من أي مواد قانونية ذات طبيعة دينية وأن يصدر تشريعا بمواد بديلة. كما تضمنت التوصيات في ما يخص علاقة الدين بالدولة ألا يجري النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة، واعتبار السودانيين أمة واحدة يجمع بينهم حق المواطنة بما يقتضيه من تجانس وتعايش وتكافؤ، وأن تلتزم الدولة باحترام الأديان كما أن الدعوة والتبشير مكفولان دون استفزاز الآخرين.[٦١]

مرة أخرى نجد أنفسنا أمام مصادر مختلفة للتشريع إذ نصت المادة ٦٥ من دستور ١٩٩٨، على ما يلي: "الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة استفتاء ودستورا وعرفا هي مصادر التشريع، ولا يجوز التشريع تجاوزا لتلك الأصول، ولكنه يهتدي برأي الأمة العام وباجتهاد علمائها ومفكريها، ثم بقرار ولاة أمرها.".[٦٢] وفضلا عن غموض المقصود بالشريعة الإسلامية، وبينما يمكن القول بأن مشروع دستور ١٩٦٨ قد قصر ما يعده الشريعة الإسلامية على ما ورد في الكتاب والسنة من أحكام، دونما اعتبار للمصادر الأخرى كالإجماع والقياس والاستحسان وغير ذلك من مصادر التشريع الإسلامي، إلا أننا نجد أن دستور ١٩٩٨ قد جاء أكثر غموضا فهو يقسم مصادر التشريع إلى ملزمة وهي "الشريعة الإسلامية وإجماع الأمة استفتاء ودستورا وعرفا" وأخرى توجيهية تتمثل في الاهتداء "برأي الأمة العام وباجتهاد علمائها ومفكريها، ثم بقرار ولاة أمرها." وفضلا عن أن دستور ١٩٩٨ لم يوضح لنا ما المقصود بالشريعة الإسلامية، إلا أنه أيضا قد ساوى بين الشريعة الإسلامية ومصدر آخر وهو "إجماع الأمة استفتاء ودستورا وعرفا" أما عن المصادر التوجيهية فهي من العمومية بما يحول دون معرفة المقصود بها، فعلى سبيل المثال من هم العلماء ومن هم المفكرون؟ إلا أن الأمر لم يتوقف عند ذلك إذ ابتدعت الإنقاذ في دستور ١٩٩٨ تضمين

قرارات السلطة التنفيذية "قرار ولاة أمرها" كأحد المصادر التوجيهية للسلطة التشريعية!!

ومما تجدر الإشارة إليه أنه على الرغم من أن دستور ١٩٩٨ هو من وضع الإنقاذ، فإننا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام اتهامات للدستور بأنه يحتوي مخالفات شرعية، فهل كان دستور ١٩٩٨ أيضا دستوراً كافراً؟ فقد قام العديد من الدعاة وأئمة المساجد بمهاجمة الدستور، وأصدر طلاب أنصار السنة في الجامعات بيانا انتقدوا فيه الدستور، واعتبرت جماعة الإخوان المسلمين أن الدستور حمل مخالفات شرعية، بينما أيدت جهات أخرى مثل مجلس أمناء هيئة حفظة القرآن الكريم الذي خلص إلى القول "وعليه يمكننا بكل اطمئنان الإقرار بأن وثيقة الدستور تلبي طموحات شعب السودان، ويجب الحفاظ عليها.".[٦٣] ولكن كيف يمكن في ظل الإنقاذ أن تتم مناقشة حول الدستور، فما كان من المجلس الوطني للصحافة والنشر إلا أن أصدر أمرا لكل الصحف بالامتناع على نقد الدستور الجديد وحذر الصحف من "الدفاع أو الانخراط" في دعاية المعارضة ضد السلطات من أجل حماية السلام الاجتماعي".[٦٤]

هيكل قنوات المشاركة في ظل الإنقاذ

إذا ما كان هناك هدفا جامعا لسياسات نظام الإنقاذ تجاه المواطن السوداني فهو في العمل على سلبه أية حريات وحقوق يتمتع بها، وسلبه أي ضمانات للحماية يتمتع بها تجاه السلطة، فقد اتخذ نظام الإنقاذ في شهوره الأولى سلسلة من الإجراءات والقرارات سحب بموجبها كافة ضمانات حقوق الإنسان، حيث عطل الدستور وأعلن حالة الطوارئ، ووضع سلطات الطوارئ بيد مجلس قيادة الانقلاب، ووسع صلاحيات القيادة العسكرية بحيث تشمل الاعتقال والإعفاء من المناصب ومصادرة الممتلكات والأراضي والسلع وحظر أية معارضة سياسية "لثورة الإنقاذ الوطني" ومعاقبة من يخالف ذلك بالسجن من عام إلى عشرة أعوام وتشديد هذه العقوبة إلى الإعدام إذا استخدم السلاح في المقاومة، كما ألغى الفصل بين السلطات فحل الجمعية التأسيسية واختص مجلس قيادة الثورة بإصدار القرارات التشريعية والتنفيذية العليا، وحق إصدار المراسيم وتعديلها، وتعيين مجلس الوزراء وتخويله السلطات التنفيذية والقضائية والدستورية،

وحل الأحزاب والتشكيلات السياسية ومصادرة ممتلكاتها وكذا جميع الجمعيات غير الدينية والاتحادات والنقابات العمالية والمهنية.

أما الجهاز القضائي فقد سُلبه سلطاته الفعلية، وبات تابعا للجهاز التنفيذي، وسُلب القضاة سلطات الإشراف على البلاغات والتحري وتحديد فترات الحبس للمقبوض عليهم في جرائم تحت قانون العقوبات، كما سُلب القضاة أيضا الحق في بحث أمور المعتقلين بموجب لائحة الطوارئ، كما تم تجريد المحكمة العليا من سلطة تأييد أحكام الإعدام التي تصدرها المحاكم الخاصة، كما أقام نظام الإنقاذ قضاء عسكريا بديلا للقضاء الطبيعي، فبموجب المرسوم رقم ٢ الصادر عن مجلس قيادة "ثورة الإنقاذ الوطني" في أعقاب انقلاب يونيو ١٩٨٩، يجوز للمجلس تشكيل محاكم خاصة لمحاكمة الأشخاص المعتقلين بموجب قانون الطوارئ كما يجوز له تحديد الإجراءات الواجب إتباعها في هذه المحاكمات. كما منح رئيس المجلس ونوابه صلاحية تعيين ثلاثة من الضباط العسكريين كقضاة في هذه المحاكم الخاصة. ولم يسمح للمعتقلين بتمثيل قانوني أمام هذه المحاكم كما لم يحق لهم الاستئناف ضد أحكام الإدانة إلا إذا حكم عليهم بالإعدام أو السجن لأكثر من عام، ويجوز لرئيس الدولة التصديق على أحكام الإعدام التي تصدرها هذه المحاكم أو تخفيفها. وقد أعلن في سبتمبر ١٩٨٩ إلغاء المحاكم الخاصة وإنشاء ست محاكم جديدة أطلق عليها "محاكم أمن الثورة العليا"، ومنح مجلس قيادة ثورة الإنقاذ صلاحية اختيار رئيس المحكمة والقاضيين الآخرين على أساس اختصاصهم وخبرتهم، كما تم إحالة جميع المتهمين المحكوم عليهم بالإعدام أو السجن لأكثر من ٣٠ عاما إلى "محكمة أمن الثورة العليا". وفي ديسمبر ١٩٨٩ أعيد مرة أخرى تشكيل محاكم خاصة جديدة وسُمح للمحامين بتقديم المشورة لموكليهم غير أنه لم يسمح لهم بمخاطبة المحكمة أو إلقاء المرافعات أو استجواب الشهود، وسُمح للمدانين من قبل هذه المحاكم بتقديم استئناف إلى محكمة واحدة مكوّنة من قاض فرد عمل بالقضاء الشرعي. وعيّن الانقلاب رئيسا جديدا للقضاء، مخالفا بذلك قانون الهيئة القضائية الذي ينص على أن اختيار رئيس القضاء بالانتخاب بواسطة أعضاء المحكمة العليا وأعضاء مجلس القضاء العالي. ومما قامت به محاكم الإنقاذ في تلك الفترة الحكم على الدكتور مأمون محمد حسين،

نقيب الأطباء السودانيين الأسبق، بالإعدام بتهمة الإعداد لإضراب الأطباء والتحريض على معارضة الحكومة.

وفور قيام انقلاب الإنقاذ تم حظر كل الصحف والمجلات فيما عدا الصحيفة الناطقة باسم الجيش، وبعد ستة أسابيع قام النظام بإصدار صحيفتين أخرتين تحت رعاية وزارة الثقافة والإعلام وهما "الإنقاذ الوطني" و"السودان الجديد" وكلتاهما عبرت بشكل مطلق عن وجهات نظر الحكومة تجاه الأحداث. وأصدر النظام قرارا بحظر التجول من العاشرة مساء، وألقت الإنقاذ بكل السياسيين والفاعلين في السجون والمعتقلات، وفصلت المئات من وظائفهم تعسفيا منهم ٥٧ قاضيا من بينهم ثمانية من قضاة المحكمة العليا، والبقية من محاكم الاستئناف والمحاكم الجزئية، وأحيل كل أصحاب الرتب التي تعلو على رِتبة قائد الانقلاب (العميد عندئذ) إلى التقاعد، مع اعتقال بعضهم، وكذلك فُصل كافة الضباط الذين وقّعوا على مذكرة القوات المسلحة الشهيرة في ٢ نوفمبر ١٩٨٨ إلى مجلس الدولة، التي طالبوا فيها بتدعيم السياسة الخارجية والديمقراطية وترسيخ التنمية الاجتماعية في السودان، وفُصل أيضا عدد من كبار الاختصاصيين العسكريين في مجال القضاء إلى التقاعد الإجباري، وعلى صعيد الشرطة فُصل ٣٠٠ ضابط، وفصل كذلك من قيادة السجون أحد عشر قائدا من كبار الضباط. أما في القطاع المدني فقد تم فصل ١٤ سفيرا من وزارة الخارجية و٢٥ مستشارا من ديوان النائب العام و٥٧ قاضيا من الهيئة القضائية، وأكثر من ٥٠ من الخبراء والمفتشين المدنيين في وزارة المالية، ومئات من النقابيين من مختلف الوزارات والمصالح والمؤسسات.[٦٥] فمجمل من قام النظام بفصلهم تعسفيا حتى أوائل عام ١٩٩٤ فقط يقارب أربعين ألف مواطن موزعين بين موظفين بالخدمة المدنية ومئات من النقابيين ومئات غيرهم من أساتذة الجامعات وأعضاء السلك الدبلوماسي. واتسع نطاق الفصل بصفة خاصة بين صفوف القضاة وأعضاء النيابة، بخلاف الآلاف من الضباط.

ولم يكتف النظام بذلك كله بل أدخل سابقة هي الأولى من نوعها في تاريخ السودان الحديث، إذ صاحب التعذيب عمليات الاستجواب وفترات الحبس في أماكن تختفي منها كل الضمانات القانونية، ومن بينها المواقع التي صارت تسميتها ببيوت "الأشباح" تعبيراً قاسياً عن صدمة المواطن السوداني حيال هذه الممارسة. ولم يكتف النظام بكل هذه الانتهاكات خلال شهوره الأولى، إذ إن

الأمر لم يكن مجرد محاولة إحكام القبضة على الحكم والسيطرة على مقاليد الحكم بل إنه يتجاوز ذلك تماما ويتعداه، حيث عملت الإنقاذ على تطويع جهاز الدولة لخدمة أغراضها وسياستها وذلك عبر إعادة تشكيله بل وتفريغه من كل العناصر غير الموالية وإعادة ملئه مرة أخرى بعناصره التنظيمية والموالين، وزعمت الإنقاذ أنها قادرة على "إعادة صياغة الإنسان السوداني" وفقا لوجهة نظر "دينية" مطلقة فتم إعدام ثلاثة أرباع المكتبة الموسيقية التي تستخدمها الإذاعة والتلفزيون السوداني بحجة عدم لياقتها للدولة الإسلامية السودانية، وخصصت للبرامج التعليمية والإخبارية أكثر من نصف فترات البث التلفزيوني وسيطر عليها الطابع التوجيهي سيطرة تامة. واستحدث النظام وزارة "التخطيط الاجتماعي" وأوكلها إلى علي عثمان الذي أشار إلى أن وزارته "اتجهت إلى تصحيح الاعتقاد حتى تقوم علاقة الفرد برب الكون من حوله على فهم سليم يفضي إلى صراط مستقيم في إدارة شؤون الدنيا وإعمارها" وحدد في هذا الإطار كل ما ينبغي عمله في مجال تنظيم الشعائر الدينية و"حسن إقامتها"، وهكذا رأت الإنقاذ نفسها قادة على تصحيح العقائد الدينية وأنها تملك الحق والقدرة على فرض فهم سليم لعلاقة الفرد بربه، كما زعمت قيادات الإنقاذ إن الدولة تقوم بوظيفة "الإمام" حيث إدعى علي عثمان أن "المحافظ [الوالي هو] في الأساس أداة الثورة في تغيير البشر. تغيير سلوكهم وعلاقاتهم.. إنه نائب عن الإمام في حفز الأمة لفعل الخير".(٦٦)

مارس النظام سياسة الإبعاد القسري لجماعات بشرية بكاملها، وعمل على تفتيت البنى الاجتماعية لجامعات معيّنة كما انتهك الحريات الدينية على نحو لم يسبق له مثيل من قبل في السودان، ودفع بالدين في خضم الحروب الأهلية في السودان رافعا راية الجهاد في الحرب ضد الجنوب وفي كردفان وجبال النوبة وغيرها،(٦٧) وعلى الرغم مما حفلت به تقارير الجهات المختلفة، من وطنية وعربية ودولية، من توثيق لاستخدام التعذيب على نحو واسع النطاق وللعديد من حالات الوفاة تحت التعذيب، وكذلك من الاستخدام واسع النطاق للأسلحة النارية لفض المظاهرات والتجمعات السلمية، الأمر الذي راح ضحيته العشرات من الأبرياء على نحو شبه دوري، وسياسات الاعتقال والاحتجاز خارج نطاق القانون، إلا أن النظام ظل ينكر وينفي متهما الآخرين بالعمل على إساءة صورة الإسلام، ولم يقم مرة واحدة بفتح تحقيق مستقل ونزيه يتسم بالشفافية. وعمل النظام على تبرير سياساته مرددا حججا ودعاوى يصعب على عاقل تصديقها،

ومن ذلك ما صاحب إعلان البشير في مارس ١٩٩٢ من أن حظر التجول سيخفف لمدة ساعة واحدة ليبدأ من منتصف الليل بدلا من الساعة الحادية عشرة مساء، مشيرا إلى أن حكومته لا ترغب في استمرار فرض حظر التجول لكنها على حد قوله "تلمست أن استمراره أضحى مطلبا جماهيريا وشعبيا".(٦٨)

ويلقي لنا الدكتور الأفندي بعضا من الضوء على تلك الفترة مشيرا إلى أن "أول المطالب التي توجه بها النظام الجديد إلى أنصاره من الإسلاميين تمثلت في تزويده بالمعلومات. وكانت من نتيجة هذا أن التنظيم القديم أصبح لفترة ما أشبه ما يكون بفرع لأجهزة الأمن. وقد أدى اعتماد الجهات الحكومية على المعلومات والتقييم الواردين عبر هذه القنوات في قراراتها الخاصة بتطهير الخدمة المدنية وإعادة تشكيل المؤسسات إلى تعميق الشكوك حول الارتباط الوثيق بين الجبهة القومية الإسلامية والحكم"، ويوضح لنا الدكتور الأفندي أن "الجهاز الوحيد الذي كان له التماسك والانتشار والقدرة كي يتولى بعض مهام التنظيم السياسي الغائب كان جهاز الأمن... وقد كانت هذه الأجهزة هي الوحيدة المطلعة على كافة ملابسات الوضع، والوحيدة التي تملك حرية الحركة الكاملة، والوحيدة القادرة على تأمين قنوات الاتصال بين جميع المراكز الفاعلة في النظام. ومن هنا أصبحت الأجهزة الأمنية تلعب الدور الأكبر ليس فقط على صعيد تأمين الحكم، بل أيضا على صعيد التنسيق السياسي"،(٦٩) وينوه أن "المشكلة ليست فقط أن ممارسات أجهزة الأمن تحولت إلى عبء على النظام، حيث شوهت صورته وهزت من صدقيته، وجعلته في موقف المدافع بدلا من المهاجم، لكن الأزمة الأكبر هي أن علو الجهاز الأمني تبعه أيضا اصطباغ أسلوب تعامل النظام بكامل العقلية الأمنية، فقد أصبحت أجهزة الحكم كلها رهينة في يد أجهزة الأمن وتصرفاتها.".(٧٠)

ويشير الدكتور الأفندي "وقد شهدت فترة ما بعد يونيو ١٩٨٩ تدنيا متزايدا ليس فقط بالالتزام الأخلاقي، بل الإيمان بدور الأخلاق في المنظومة الاجتماعية. ويوضح أن أحد كبار المسؤولين أخبره في حوار خاص "بأنه أصبح فاقد للثقة في الدوافع الأخلاقية لكل الخلق، بينما أخبرني الرجل نفسه مرة أخرى في معرض حديث آخر بأن المال قادر على اجتراح المعجزات". ويذكر الدكتور الأفندي أنه سمع آخرين "يتحدثون عن فاعلية الردع

والتخويف، وكان هذا في حال إسلامي مخالف اعتقل بغرض "تلقينه درسا". منوها إلى أنه "وقد تفشي هذا الاعتقاد وسط النخبة في إشارة أولا إلى أنه يلقى الدعم من القيادة على أعلى المستويات، كما أنه يشير إلى غياب العقول عند كثير ممن يردد هذه المقولات، ويتأثر بما يرده من فوق بغير كثير من التفكير. وقد بلغ الأمر حدا جعل الأجنحة المتصارعة في صراع القوى تتهم بعضها البعض في دوافعها. وإذا كان أحد الجانبين – أو كلاهما – صادقا، فإن هذا يعني أن الحركة الإسلامية – بمفهومنا عنها كحركة تلتزم الإسلام وقيمه – لا وجود لها في السودان، وأن كل ما عندنا هو حفنة من الانتهازيين تجري وراء المكاسب والمغانم.".(٧١)

وقد عمل نظام الإنقاذ على فتح منافذ للمشاركة من خلال أطر ضيقة، وقد بدأ ذلك بما عرف بنظام المؤتمرات، ويشير الدكتور الأفندي أيضا إلى أنه "في أغسطس من عام ١٩٩٠ شهدت الخرطوم انعقاد واحد من أهم المؤتمرات في تاريخ النظام الجديد، وهو ما سمي بمؤتمر النظام السياسي. ضم المؤتمر ثمانمائة عضوا وكان من المفترض أن تستمر مداولاته لشهر كامل. ولكن الذي حدث أن مداولات المؤتمر وجلساته استمرت لأكثر من ستة أشهر، كما أن عضويته توسعت حتى بلغت في جلسته الختامية في نهاية أبريل ١٩٩١ أكثر من ألفي شخص."، ويوضح أن "اتساع العضوية وطول المداولات لا تعني بالضرورة أن كل الآراء والاعتبارات أعطيت الوزن المناسب، والمعروف أن أكثر معارضي النظام قاطعوا المؤتمر وهاجموه، من جهة أخرى فإن توسيع عضوية المؤتمر كان يعني إغراق القلة من المعارضين التي حضرت في طوفان من الموالين أو ممن كان على الحياد.".(٧٢)

يشير الدكتور الأفندي إلى أنه قد طرحت في ختام المداولات أربع خيارات، خياران يرى أنهما كانا يعنيان ترك الوضع على ما هو عليه "فالأول دعا إلى استمرار الخيار العسكري إلى أمد غير محدد حتى تتهيأ الظروف للتغيير، والثاني دعا إلى تبني فترة انتقالية مدتها خمس سنوات تتم في نهايتها العودة إلى شكل من أشكال الحكم المدني"، وخياران آخران يرى أنهما اشتملا على نية تغيير واضح حيث دعا الخيار الثالث إلى "ما سماه حزبية مقيدة، أي عودة الأحزاب ضمن شروط جديدة تحدد المسموح والممنوع في التنظيم الحزبي كما هو الحال في مصر وتونس ودول عربية

أخرى."، فيما دعى الخيار الرابع إلى "ديمقراطية غير حزبية تتشكل عبر ما أسماه "نظام المؤتمرات".(٧٣)

ويقوم تصور نظام المؤتمرات على بناء هرم سياسي، تتمثل قاعدته في مؤتمرات شعبية تتم فيها الانتخابات والمداولات في إطار لا حزبي، وتبدأ هذه المؤتمرات بالمؤتمر الأساسي، وهو يتكون من اجتماع مباشر لكل المواطنين في الحي أو القرية أو الفريق، ثم مؤتمر المجلس، ويتكون من مجموع اللجان الشعبية المنتخبة من المؤتمرات الأساسية في نطاق مجلس المدينة أو المجلس الريفي أو المجلس البلدي. ويتم التصعيد من مؤتمرات المجالس والمجالس الإدارية حيث يتم تشكيل مجلس المحافظة، ومن مؤتمرات المحافظة يتم التصعيد حيث يتم تشكيل مؤتمر الولاية، ثم نأتي لتشكيل المؤتمر الوطني والذي يتكون ممن صعدوا من مؤتمرات الولايات ومن المؤتمرات القطاعية الثمانية (الاقتصادي، الاجتماعي، الثقافي، الشبابي والطلابي والنسوي، القانوني، الإداري، الدبلوماسيين، الدفاعي والأمني).(٧٤)

وينوه الدكتور الأفندي بأنه "كان من الواضح لأول وهلة أن الخيار الأخير هو خيار النظام المفضل، فبينما قدمت الخيارات الأخرى بصورة عجلى وبغير تفصيل، قدم الخيار الأخير بتفصيل متقن، وحجج وتبريرات قوية، وكان الاقتراح يبدو مكتملا ومتكاملا وجاهزا للتطبيق. وبالطبع كان هذا هو الاقتراح الذي حاز على القبول، بعد أن أخذ في الاعتبار اقتراحات كثير من الأعضاء حول تعديلات رأوا إدخالها على الاقتراح الأصلي دون أن تمس بجوهره" موضحا أنه "إذا أردنا البحث عن التبريرات الحقيقية التي أملت تبني هذا الخيار، فإن من الضروري البحث عنها خارج إطار المؤتمر ومداولاته." (٧٥)

ويكشف لنا ما أورده الدكتور الأفندي أننا أمام عملية سياسية صرفة، وخيارات متضاربة لا يمكن أن تستند إلى مرجعية واحدة، إذ كيف يمكن جمع الخيارات الأربعة السابقة – استمرار الحكم العسكري إلى مدى غير محدد، مع استمراره لمدة خمس سنوات، مع الحزبية المقيدة، مع المؤتمرات الشعبية – تحت أي مظلة، سواء كانت تلك المظلة غير محددة المعالم كما هو الشأن بالنسبة لدعوة "الدولة الإسلامية"، أو أية نظام آخر؟ بل والأهم من ذلك أن الدكتور الأفندي عندما يقوم بعد ذلك بشرح لماذا كان خيار "نظام

المؤتمرات" هو الخيار المفضل للنظام لم يشر إلى المرجعية الدينية ولو باعتبارها أحد الأسباب، فهو يرجع ذلك التفضيل إلى عوامل وتقديرات سياسية صرفة حيث يوضح أن "النظرية التي قام عليها النظام الجديد تفترض الآتي إذن، أولا: إن غالبية أهل السودان منحازون للتوجه الإسلامي أو يمكن كسبهم لصالحه دون كبير جهد. ثانيا: إن العائق الأكبر لتوجيه غالبية أهل السودان حول التوجه الإسلامي هو الأحزاب التقليدية وتغليبها مصالحها الخاصة والحفاظ على نفوذها على مصلحة الإسلام والبلاد. ثالثا، إن إيجاد الصيغة التنظيمية المناسبة لاستيعاب هذه القواعد عبر الديمقراطية المباشرة يخدم التوجه الإسلامي العام ويصب لصالحه." ويستطرد مشيرا إلى أن "من الواضح أن القائمين على النظام بنوا ثقتهم في استمراريته على ما أسلفناه من حيثيات، وأهمها أن غالبية الشعب يمكن إقناعها برفض الحزبية والالتفاف حول التوجه الإسلامي بحيث إن أي جهة تريد تقويض النظام من داخله لن تجد السند المناسب.".(٧٦)

ومرة أخرى يتأكد بما لا يدع مجالا للشك بأننا إزاء سياسة صرفة، ويكمل الدكتور الأفندي موضحا أن ما سبق "يقودنا لأهم نقطة في الأمر كله، وهي إلى أي حد يلتزم النظام نفسه بهذا المشروع؟ وإلى أي درجة تم تطبيق النظام عمليا بحيث يتسنى اختبار فاعليته في أرض الواقع." منوها إلى أن "هذه الانتخابات لم تخل من تدخل "من أعلى" في مجال تحديد القواعد والإجراءات والتوقيت وحتى المرشحين."، ويكمل بأن "هناك موانع كثيرة تعترض سبيل أن يتحول النظام السياسي المقترح إلى ديمقراطية حقيقية،... وهذا يعني أن النظام تحت هذه الظروف لو خاض انتخابات حرة حتى حسب نظامه المقترح فإنه يقامر بفقدان السلطة. والمنطق يقول إن النظام والحال هذه لن يجازف بعمل انتحاري كهذا.".(٧٧)

وعلى الرغم من كون العملية سياسية صرفة، وأن نموذج المؤتمرات عُرف تاريخيا وابتُدع من قبل أنظمة مختلفة توصف من قبل بعض المنتمين للحركة الإسلامية بأنها عدوة للإسلام، فإننا نجد الدكتور الترابي يقول عنه "إنه نموذج سوداني سنجربه ونحسنه ثم نهديه إلى المسلمين ومن ثم بعد ذلك إلى الغرب الذي لا يعرف كيف تمضي مسيرته الديمقراطية والشيء الوحيد الذي يبقي ديمقراطية الغرب صالحة عند أهلها هو أن البديل قبيح وهو الدكتاتورية والحكم القسري". وسأله في هذا الصدد صحفي: أليس من

الأسهل للسودانيين تجربة ما مارسوه من قبل كالانتخابات مع وضع ضوابط؟ فيجيبه بالقول "طبعا الأسهل أن يفعلوا ذلك، ولكن ليس هو الأقرب إلى قيمهم الدينية. كما أن الأسهل للناس أن يشربوا الخمر وأن يبيحوا الجنس ولكن ليس هذا من قيمهم الدينية. نحن نقدم إلى الناس منهجا متوازنا يختارون به حاكمهم ولكن من دون سلطة المال والمنصب ومن دون تأثير الطائفية أو القبيلة.". ثم يعلق على تقديم البرامج والدعاية الانتخابية قائلا "في أخلاق الإسلام لا يولى السلطة من طلبها ولا نريد لحب السلطة أن ينزع في نفس المرشح حتى يتكلم ويبالغ في الحديث عن محاسنه وطيباته. الدعاية والمال أفسدا الانتخابات في الغرب، ونحن نريد انتخابات إسلامية كالتي جرت بين الخليفة الراشد "عثمان" و"الخليفة الراشد" علي وهو منهج لم يطبق من قبل."[٧٨] إن هذه التعليقات هي نموذج واضح للتدليس والتوظيف غير الأمين للتراث والتلاعب بحقائق التاريخ والواقع المعاش.

وفي أكتوبر ١٩٩٣، أصدر مجلس قيادة ثورة الإنقاذ الوطني ثلاثة مراسيم دستورية، وأتى ذلك في إطار ما اعتبره اكتمال بناء النظام السياسي، أي نظام المؤتمرات الشعبية، وقضى المرسوم الأول بحل مجلس قيادة الثورة وتعيينه البشير رئيسا للجمهورية، وقضى الثاني بأن يعين رئيس الجمهورية نائبين أحدهما من الشمال والثاني من الجنوب، بينما قضى الثالث بنقل صلاحيات مجلس قيادة الثورة إلى رئيس الجمهورية والمجلس الوطني الانتقالي (البرلمان المؤقت المعيّن) وتشمل تلك الصلاحيات إعلان الحرب وإعلان حالة الطوارئ وإلغاء أو تعديل التشريعات الفيدرالية والسلطات التشريعية التي كانت مخولة للمجلس. كما أكد البشير في تصريحات صحفية "بأن هذه الخطوة تأتي ضمن تأسيس النظام الدستوري".[٧٩]

وبعد أقل من ستة أشهر أصدر البشير في أبريل ١٩٩٤ قانون الانتخابات بمرسوم مؤقت، وأجازه المجلس الوطني الانتقالي (المعيّن). ويقع القانون في ١١ مادة فقط، ويقضي بإنشاء هيئة مستقلة دائمة للإشراف على الانتخابات والاستفتاءات تسمى "هيئة الانتخابات العامة"، تشكل بقرار من رئيس الجمهورية، وتختص بإصدار القواعد اللازمة لتنظيم الانتخابات والاستفتاءات مثل: وصف الدوائر وتحديدها، ونظم الانتخابات في المؤتمر الوطني أو مؤتمرات الولايات للأعضاء "المصعدين"، وتحديد سلطات ضباط الانتخابات وموعد بدء الانتخابات وإعداد سجلات دائمة للناخبين. ويقضي

القانون بأن تقوم هذه الهيئة، قبل بداية كل انتخابات، بتشكيل جهاز مستقل ذى صفة مؤقتة يسمى "مجلس الترشيح"، على أن يكون أعضاؤه من مجالس الولايات والمحافظات وأمانة المؤتمر الوطني، ويختص هذا المجلس باعتماد المرشحين، ويلزمه القانون بأربعة ضوابط "هي: أن تنطبق على المرشح شروط الأهلية؛ وأن يلتزم بالميثاق القومي للعمل السياسي؛ وأن يلتزم بالسياسات الإجمالية التي يقررها مؤتمر الولاية أو المؤتمر الوطني؛ وعدم جواز رفض ترشيح أي شخص بسبب انتمائه السياسي السابق أو القبلي أو القومي أو الديني.". كما أجاز القانون للمرشح المتضرر من قرارات مجلس الترشيح أن يطعن لدى المحكمة المختصة. غير أن الشرط الخاص بالتزام المرشح بالميثاق القومي للعمل السياسي والتزامه بالسياسات الإجمالية التي يقرها مؤتمر الولاية أو المؤتمر الوطني يعني عمليا استبعاد كل المعارضين السياسيين، ويجعل مما ورد بالقانون من عدم جواز رفض ترشيح أي شخص بسبب انتمائه السياسي السابق أو القبلي أو القومي أو الديني، مجرد عبارة تجميل لقانون شمولي يقصر الحق في الترشيح على مؤيديه، ولم يتوقف الأمر عند ذلك بل نص القانون على أن تتضمن ميزانية هيئة الانتخابات مصروفات "العرض العام للمرشحين" في الانتخابات والاستفتاء، وهو ما يعني تقييد حرية المرشحين في الدعاية لأنفسهم ومبادئهم السياسية.[٨٠]

وبالاضافة لما سبق، فقد جرم قانون "منع الأساليب الفاسدة" الذي صدر في نفس توقيت قانون الانتخابات وجاء متمما له، أربعة عشر فعلا معتبرا من يرتكبها أثناء الانتخابات قد مارس "أسلوبا فاسدا" يستوجب العقاب، وقد تم تحديد بعض تلك الأفعال بطريقة فضفاضة يمكن استخدامها أو تأويلها على نحو مغرض مثل أن يهاجم شخص شخص آخر بقصد "إشانة السمعة أو التجني" أو "بنشر أي عصبية أو قبلية، أو طائفية، أو طبقية"، وكذلك قضى القانون أن "تتولى اللجان الفرعية مقابلة مصروفات التعريف بالمرشحين في أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية المقروؤة"، وأن مخالفة القواعد التي تضمنها يعاقب عليها بالسجن لمدد تتراوح بين سنة وستة أشهر، أو الغرامة المالية، أو العقوبتين معا، وتتم محاكمة المخالفين أمام "محاكم خاصة" يشكلها رئيس القضاة لهذا الغرض. ولم تتوقف القيود عند ذلك بل إن قواعد الانتخابات العامة، التي أصدرتها هيئة الانتخابات العامة في عام ١٩٩٤،

أضافت بعدا جديدا للقيود الواردة بشأن الدعاية الانتخابية حيث تناولت الكثير من الأمور التي يتعين على المرشح ألا يقع فيها مثل البعد في المغالاة والإسفاف، والإساءة وتجريح المنافسين، وتجنب الهجوم الشخصي على الآخرين، والوعود، وتحقيق المصالح أو المنافع الخاصة، والسعي لكسب تأييد الناخبين على أساس قبلي أو عنصري أو حزبي أو غيره من المسائل التي تفرق الأفراد في المجتمع. بينما يجيز القانون للمرشح مخاطبة التجمعات في المساجد واللقاءات والأندية والمآتم واللقاءات العفوية فإنه يشترط ألا تكون هذه اللقاءات معدة مسبقا ليخاطبها.(٨١)

وقد صاحب صدور هذين القانونين حوار مع قادة بعض الأحزاب السياسية (المحظورة) في الداخل من خلال السيد محمد الأمين خليفة رئيس المجلس الوطني المعين، إلا أن تصريحات المسؤولين استمرت تعبر عن رفض العمل الحزبي وإدانته، والتأكيد على أن الحوار يتم مع أفراد وليس أحزاب، وأشار البشير أنه لا عودة للحزبية أو الطائفية في السودان، وصرح مسؤولون بأن الحوار "لم يخرج عن الثوابت التي اختطتها ثورة الإنقاذ الوطني التي ترفض العودة إلى الحزبية".(٨٢)

وفي ظل هذه القوانين الجائرة نظمت الإنقاذ ما سمي الانتخابات الرئاسية والبرلمانية في مارس ١٩٩٦، ثم صدر بعد ذلك دستور ١٩٩٨، والذي نص على أنه "يكفل للمواطنين الحق لتنظيم التوالي السياسي، ولا يقيد إلا بشرط الشورى والديمقراطية في قيادة التنظيم واستعمال الدعوة لا القوة المادية في المنافسة والالتزام بثوابت الدستور، كما ينظم ذلك القانون."، وصدر بعد ذلك قانون التوالي السياسي في يناير ٢٠٠٠، ولكن قاطعته القوى السياسية الرئيسية، ورغم كثرة التنظيمات التي جرى تسجيلها في ظله إلا أنها اقتصرت على التنظيم الحاكم وتنظيمات موالية ومنشقين على الأحزاب الكبيرة. غير أن البشير قام في ديسمبر من العام نفسه بإلغاء هذا القانون، ليقر مجلس الوزراء قانونا جديدا للأحزاب والتنظيمات السياسية في منتصف مارس ٢٠٠٠ (٨٣)

وكما يتضح لنا جليا غياب أي تصور، ولو بصورة عامة، لطبيعة وسمات الدولة الإسلامية، سواء كان ذلك على صعيد مصادر التشريع أو المشاركة السياسية، وهو ما ينطبق أيضا على مناحي أخرى كالاقتصاد أو التعليم وغير ذلك من الجوانب، التي لا يتسع المقام هنا لاستعراضها.

وهذا النقص والخلل جوهري لا تنفع معه محاولات تجميل التجربة وإلقاء عبء هذا القصور على شماعات لا علاقة لها بأصل المشكلة، فعلى سبيل المثال يرى الدكتور الأفندي أن "النقص الأساسي في التجربة الإسلامية السودانية الحالية في رأي كاتب هذه السطور، هو ضعف الجهاز القضائي وتخاذله عن اتخاذ الدور القيادي اللائق في دولة الشريعة فالجهاز القضائي لم يتحرك بصورة تقنع جمهور المواطنين بأنه الملاذ الذي يمكن اللجوء إليه من كل جور مهما علا مصدره، كما أن القوانين والنصوص الدستورية لم تكرس هذا الدور القيادي للقضاء بالصورة اللازمة."، وينوه الدكتور الأفندي بأنه إذا "صلح القضاء واستقام أمره، فإن كل الإصلاحات السياسية المطلوبة ستتبع صلاحه، فالقضاء الفاعل هو القادر على حماية الحريات، وضمان سلامة ونزاهة الانتخابات، وضمان التزام كل مؤسسات الحكم بأحكام الشريعة وقيمها، وبالتالي بسط العدل للجميع."، ويؤكد أنه لا يصح "للجهاز القضائي أن ينتظر من الجهاز التنفيذي أن يتفضل عليه بمثل هذا الدور القيادي كمنحة منه، أولا لأن الجهاز التنفيذي لن يتحمس للتقليص من سلطاته، وثانيا لأن النظام وجهازه التشريعي قد أدى ما عليه يوم أن حدد الشريعة كمصدر أساسي للتشريع وسن القوانين المؤكدة لذلك. فالكرة الآن في ملعب القضاء لكي يضمن أن هذه المبادئ ليس حبرا على ورق.".(٨٤)

إن مثل هذه التبريرات لا تضع يدها على المشكلة الحقيقية، فعن أي قضاء يتحدث الدكتور الأفندي، أليس هو ذات القضاء الذي انتهكت الإنقاذ حرمته من فصل وتشريد وإلغاء لاستقلاليته وتأسيس لمحاكم استثنائية لا تحترم الحد الأدنى من الحقوق والحريات؟ وكيف للقضاء في ظل نهج وسياسات الإنقاذ تجاهه، والتي سبق أن أشرنا إلى بعض ملامحها، أن يمثل الملاذ الذي يمكن اللجوء إليه؟ وأين هي الانتخابات التي يكون القضاء هو الضامن لنزاهتها؟

نموذج آخر لتلك التبريرات القاصرة هو ما أشار إليه الدكتور الأفندي أيضا من أن "الثابت أن المجلس الوطني الانتقالي الحالي لا يلعب الدور المناط به في مجال الرقابة على الحكومة والتشريع والتعبير عن نبض الشارع وإلزام الحكومة بالإرادة الشعبية."، ويستطرد الدكتور الأفندي مشيرا إلى أنه "ويشكو بعض أعضاء المجلس ممن واجهتهم بهذه الانتقادات بأن

النظام لا يعطيهم هامشا كافيا لحرية الحركة؟ وهذه حجة على أعضاء المجلس لا لهم. فالحكومات، حتى المنتخبة، لا تتبرع بشيء من سلطاتها للمؤسسات المنافسة، وإنما على هذه المؤسسات أن تقاتل لتنتزع نصيبها من السلطات، وأن تفرض هيبتها واحترامها. فالهيبة والاحترام ليسا منحة أو منة، وإنما تكتسب بالجهاد والمثابرة. فلو علمت الحكومة أن المجلس يعبر عن رأي الجمهور ويتحدث بصوته لاستمعت له."[٨٥] ويتجاهل الدكتور الأفندي هنا أيضا أنه يتحدث عن مجلس لا علاقة له بالإرادة الشعبية، وأن السلطة التنفيذية تمارس القمع ليس فقط على المعارضين لها بل أيضا على كل من هو ليس مواليا لها.

إلا أن القراءة الموضوعية لتجربة الإنقاذ تقتضي النفاذ إلى ما هو أبعد من تعليق فشلها على شماعات وهمية، إذ ينبغي النفاذ إلى لب المشكلة، وهو ما قام به إلى حد كبير قلة ممن صاحبوا التجربة، فعلى سبيل المثال يرى الدكتور الطيب زين العابدين أنه لا يوجد لدى الإسلاميين اجتهاد تفصيلي في القضايا المتعلقة بشؤون الدولة "لأن هذه الشؤون لم يأت فيها الإسلام بأحكام قاطعة لأنها أمور متحركة ومتغيرة بتغير الظروف التاريخية، وتجربة الإنقاذ منذ قيامها وإلى الآن [يناير ٢٠٠٥] ٩٠% مما اتخذته من قرارات وما طبقته من سياسات في الدولة هو اجتهادات بشرية أقرب إلى البراجماتية السياسية وفي كثير من الأحيان بعيدة عن قيم الإسلام". ويشير الدكتور الطيب إلى أنه عارض، بصفته عضوا في الهيئة التنفيذية للجبهة الإسلامية، بشدة ومن حيث المبدأ الانقلاب العسكري للإنقاذ، ويذهب إلى أن "الدولة الحديثة ذات النظام الديمقراطي الليبرالي الموجودة الآن هي أقرب لتجسيد القيم الإسلامية من حرية وعدالة وسيادة قانون واحترام لحقوق الإنسان من كل الدول الإسلامية حتى التي تدعي أنها تحكم بالإسلام، بما في ذلك الإنقاذ، ولكن هذا لا يعني أننا نستطيع أن ننقل التجربة الغربية بحذافيرها إلى مجتمعنا فالتجربة الغربية تشكلت عبر أحداث تاريخية كبرى ولدت المرجعيات الفلسفية التي انطلقت منها النهضة، فنحن لا بد أن نحيط بالظروف التاريخية السياسية والاقتصادية والتركيبة الثقافية لمجتمعاتنا وعلى هذا الأساس نختار النموذج الأصلح للحكم، فالإسلام ليس فيه نظام حكم مفصل وليس فيه إلزام بشكل ما للدولة، حتى دولة الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة وما أعقبها من خلافة الخلفاء الراشدين كانت متأثرة

بالبيئة التاريخية المحيطة،... إن الواجب الإسلامي هو تمثل القيم والمبادئ الإسلامية وأي شكل أو نظام للحكم يحقق هذه القيم هو النظام الإسلامي الصحيح...".[٨٦]

وبخصوص الشريعة الإسلامية يوضح الدكتور الطيب أن "كل أحكام الإسلام في العبادات أو الأخلاق أو المعاملات هي جزء من الشريعة الإسلامية، وأكثرية أحكام الشريعة يطبقها المسلم الفرد دون حوجة للدولة وهناك أحكام يحتاج تطبيقها للدولة مثل الحدود – وبعض أحكام الاقتصاد"، ويشير إلى أنه "عندما نقول دولة إسلامية أو حزب إسلامي أو حكم إسلامي فإن الإسلام المقصود هنا هو الإسلام الأيديولوجي، أي التصور الاجتهادي الذي تعتقد جماعة ما أنه يمثل الإسلام، وليس بالضرورة أن يكون هذا التصور صحيحا من الناحية الإسلامية ولا يجوز له أن يدعي العصمة ويضع نفسه فوق النقد والمساءلة."، وحول مقولة "لا اجتهاد مع النص" يرى أنها "غير صحيحة على إطلاقها، فهي لا تصح إلا إذا كان النص من الوضوح بحيث لا يقبل أكثر من تفسير وهذا النوع من النصوص قليل للغاية فالنصوص حمالة أوجه وحتى في حالة النص قطعي الدلالة فإن كيفية تطبيق النص وتنزيله اجتهاد بشري...".[٨٧]

وفي رده عن سؤال حول ما هو اجتهاد الحركة الإسلامية لتطبيق الشريعة من الناحية النظرية، يشير الدكتور حسن مكي إلى أن "استيلاء الحركة الإسلامية على السلطة هو شطحة من شطحاتها، والتساؤلات عن ماهية الشريعة وما هو توصيف الدولة الإسلامية وما هو الاجتهاد المحدد الذي سنطبقه في الاقتصاد أو في العلاقات الخارجية أو غيرها لم تكن تخطر على بال أحد في الحركة الإسلامية، فكل الإسلاميين كانوا يؤمنون بضرورة إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة الإسلامية كمسلمات لا تقبل النقاش..."، وفي إطار نفس الحوار وردا على سؤال لاحق نصه: إذا ذكرنا الاقتصاد قلتم الأمر يحتاج إلى اجتهاد ودراسة وكذلك جميع المجالات الحيوية الأخرى مما يعني أن ليس للإسلاميين أي برنامج جاهز للتطبيق فلماذا كل هذا الضجيج باسم تطبيق الشريعة وإقامة الدولة الإسلامية؟ يجيب الدكتور حسن مكي "هذا الذي يحدث كذب وخداع للجماهير وعلينا أن نتساءل بجدية لماذا لم تسقط الراية الإسلامية سقوطا كليا بالرغم من كل الإخفاقات في مجال التنزيل، فكلما سقطت أكذوبة قامت أكذوبة باسم الإسلام

ووجدت نفس الحماس والتأييد.". وفي تعقيبه على مقاطعة "إذن الدولة الإسلامية أكذوبة!!" يجيب الدكتور حسن مكي "نعم أكذوبة"، وحول علاقة الدين بالدولة يوضح "أنا أتبنى رأيا وسطا بين الدولة العلمانية في الغرب والدولة التي تتعبد بالدين، ففي الإسلام لا يمكن فصل الدين عن حياة المجتمع بالطريقة الغربية، ففي الغرب حتى في شأن الزواج يوجد زواج مدني خارج إطار الكنيسة، فالمسلمون متفقون على أن أمور الأحوال الشخصية لا يمكن أن تخرج من إطار الشريعة حتى وإن كانت هناك اختلافات في تفاصيل الأحكام ولكن المرجعية واحدة، نحن نريد دولة تحترم الدين وحرية العقيدة ولا تتدخل في تحديد خيارات الناس الدينية أو المذهبية، ودولة لا تفترض لممارستها القداسة الدينية".(٨٨)

الدولة المدنية وجدلية الفصل والضبط

كما يظهر جليا من العرض السابق فإن الخلل هو في مفهوم الدولة الدينية نفسه، وليس فقط في تخبط محاولات التطبيق. وكما جاءت الإشارة في أول هذا الفصل، فإن تقرير هذه الحقيقة الجوهرية لازم لمعرفة أن ما حدث في السودان خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين هو مغامرة محتومة الفشل لمشروع باطل من الناحية النظرية بما يستحيل معه النجاح مهما تكررت التجارب. فبما أن الدولة هي دائما مؤسسة سياسية لا تقدر على التدين أو الاعتقاد في ذاتها، فالمقصود بهذا الزعم هو القول بأن القائمين على أمر الدولة يستغلون مؤسساتها وسلطاتها لتنفيذ فهمهم هم للدين، وليس الدين كما هو حقا عند الله. وعندما يظهر الأمر على حقيقته هذه، فسنرى بوضوح خطل الزعم وخطره على مصالح الناس. وقد دفع السودان منذ نهايات عهد مايو وإلى نهايات عهد الإنقاذ ثمنا باهظا لهذه المغامرات الهوجاء. وعلى الرغم من فداحة هذا الثمن فإن أثر هذه التجارب الفاشلة سيكون لصالح السودان ولصالح المجتمعات البشرية كافة في المستقبل القريب، إن شاء الله، لأنه سيكفينا عن تكرار مثل هذه الأخطاء الفادحة ويقودنا إلى سبل الخلاص بتصحيح سوء الفهم وردع سوء القصد والغرض. ولعل المنهج المقترح يعين على استخلاص هذه العبرة الكبرى.

أساس الأطروحة التي أقدمها في هذا الكتاب هو التأكيد على أن مستقبل الشريعة الإسلامية إنما يكون في التزام المسلمين بأحكامها بصورة طوعية وليس من خلال التطبيق القهري بواسطة أجهزة ومؤسسات الدولة التي تَفسَد وتُفسِد إذا حاولت فرض أحكام الشريعة الإسلامية بالسلطة الجبرية. فبحكم طبيعة وأغراض الشريعة لا يصح العمل بأحكامها إلا في حرية كاملة وقصد خالص وهو "النية" المطلوبة في كل عمل ديني، وينطبق هذا على ما يسمى بأحكام المعاملات مثل تحريم الربا وشروط البيع كما يقوم في أمر العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج، فكل أحكام الشريعة الإسلامية ملزمة للمسلم دينياً بمعزل عن سلطة الدولة الجبرية. وهذا القول لا يمنع إمكانية إصدار القوانين التي تحقق مقاصد الشريعة شريطة أن يكون معلوما أنها قوانين وضعية صادرة عن الدولة المدنية ونافذة بسلطتها، وليست هي الشريعة نفسها.

وهذا القول لا يعني بالطبع التقليل من أهمية دور الدولة في أداء وظائفها الضرورية، وإنما فقط تأكيد أن ذلك لا يكون باسم الإسلام. فللدولة وظائفها وأغراضها المعلومة والهامة، لكنها مجرد مؤسسة سياسية مدنية لا يصح أن ينسب لها الاعتقاد الديني أو النية اللازمة لصحة العمل الديني. وحقيقة أن سلوك القائمين على مؤسسات وأجهزة الدولة يتأثر بمعتقداتهم الدينية الخاصة لا يجعل الدولة نفسها إسلامية، وإنما يؤكد ضرورة تمييزها عن الإسلام لأن سلوك الحاكم إنما يعبر عن فهمه هو للأحكام الشرعية وهو مجال اختلاف واسع ومتشعب بين المسلمين على مدى التاريخ. فالإسلام هو عقيدة المسلم التي يحاسب عليها حسب صحة علمه وعمله، بينما الدولة تقتضي استمرارية العمل المؤسسي في الحكم والإدارة والقضاء وما إلى ذلك من وظائف عامة.

وكما سبق البيان في الفصلين الأول والثالث من هذا الكتاب، فالدولة هي نسيج متشابك من السلطات والمؤسسات التي يتم من خلالها حفظ الأمن العام والقضاء وتوفير الخدمات في مجالات مثل الصحة والتعليم والقيام بتحصيل الضرائب وضبط الإنفاق العام. ولتحقيق مهامها تحتاج الدولة لاحتكار استخدام العنف، أي القدرة على فرض إرادتها على عموم السكان. وهذه القدرة على إنفاذ إرادتها بالقوة الجبرية، والتي بلغ مداها وتأثيرها الآن مستوى لم تصله من قبل أبداً طيلة التاريخ الإنساني، سوف تأتي بنتائج

ضارة بالمجتمع إذا استخدمت بشكل اعتباطي، أو لأهداف فاسدة أو غير مشروعة. لهذا من الضروري إخضاع جميع أعمال الدولة للضوابط الدستورية، وبخاصة المحافظة على حياد الدولة تجاه الدين، بقدر الإمكان، وهو حياد يستدعي اليقظة المستمرة والعمل من خلال عدد من الاستراتيجيات والآليات السياسية، والتشريعية، والتعليمية، وغيرها من الضوابط.

ومن هذا المنظور يدعو هذا الكتاب إلى الفصل المؤسسي بين الشريعة الإسلامية وأجهزة الدولة، مع اعتماد وتنظيم العلاقة العضوية واللازمة بين الإسلام والسياسة لدى المجتمعات الإسلامية. فالدولة الوطنية المعاصرة لا تقدر على تطبيق الشريعة الإسلامية كقانون عام أو أساس للسياسات الرسمية، ولا ينبغي لها أن تحاول ذلك، غير أن هذا لا يعني إقصاء الإسلام عن الحياة العامة أو إسقاط دور الشريعة وأثرها على السياسات العامة للمجتمع. وكما سبق البيان بطرق مختلفة في الفصول السابقة، فإن معالجة جدلية الفصل بين الإسلام والدولة مع الربط والضبط لاستمرار العلاقة بين الإسلام والسياسة إنما تكون من خلال التفاعل الاجتماعي الإيجابي على مدى الزمن، وليس بمحاولة فض التعارض بصورة فورية من خلال التحليل النظري. وهذا يقتضي النظر لعلاقة الدين بالدولة من ناحية، وبالمجتمع والسياسة من ناحية أخرى، في الإطار التاريخي لكل مجتمع على حده، والابتعاد عن تصور تعريف شامل وعام لهذه العلاقة يطبق على جميع المجتمعات الإنسانية.

وقد ينشأ هذا التساؤل عند القارئ، هل هناك استنادات من القرآن الكريم والسنة النبوية تنفي إمكانية الدولة الدينية أو تدعم مفهوم الدولة المدنية الذي أدعو إليه؟ وأول ما أقول في الإجابة على هذا التساؤل المعقول هو إن العبرة هي في فهم النص وليس في توهم وجود نص قطعي لا يقبل الاختلاف في الفهم. صحيح أن الآية ٧ من سورة آل عمران تقول إن من القرآن آيات محكمات هن أم الكتاب، لكن القرآن لا يحدد ما هي هذه الآيات المحكمات، كما أن النبي، عليه الصلاة والسلام، لم يحددها في السنة. فأي الآيات هي محكمة وأيها هي من المتشابهات هي مسألة في مجال الفهم والاختلاف بين المسلمين، وكذلك الأمر في تفسير جميع النصوص من

القرآن والسنة النبوية المطهرة التي يعتقد المسلم أنها قطعية أو صريحة وواضحة. ولننظر الآن لمسألة السند من القرآن والسنة للمنهج المقترح.

أول ما نلاحظ في أمر الدولة أنه لا يوجد نص قطعي بوجوب الدولة الإسلامية أو الدولة المدنية (وهى ما أسميه علمانية الدولة في هذا الكتاب)، بل إن مفهوم الدولة لا يرد في القرآن على الإطلاق ولا مرة واحدة. كما أن القرآن دائما يخاطب الفرد المسلم والجماعة المسلمة، ولا يخاطب مؤسسة أو هيئة يمكن وصفها بأنها الدولة، ولا يستقيم من الناحية المنطقية أن يخاطب القرآن غير الإنسان المكلف شرعا، وحتى عندما يخاطب الإسلام الجماعة المسلمة، فإنه في حقيقة الأمر إنما يخاطب الأفراد المسلمين لأن الجماعة ليست كيانا مستقلا قادرا على العمل أو على أن يكون محاسبا عليه. لذلك نقرر أن حجة الدعوة إلى ما يسمى بالدولة الإسلامية أو معارضتها إنما تقوم على فهم نصوص وملابسات موضوعية في أمور تنظيم شؤون السياسة والحكم والقضاء وما إلى ذلك. هذه الحقيقة واضحة في غياب أي خطاب عن الدولة الإسلامية بين علماء المسلمين على مدى التاريخ قبل القرن العشرين، وإن مفهوم الدولة الذي تقوم عليه دعاوى المودودي وسيد قطب وغيرهم ممن ابتدعوا مفهوم الدولة الإسلامية في أواسط القرن العشرين هو مفهوم أوروبي للدولة الاستعمارية التي تقوم عليها أحوال المسلمين اليوم. أنا أقبل ضرورة وجود سلطة لإدارة أمور المجتمعات الإسلامية كغيرها من المجتمعات الإنسانية على مدى التاريخ البشري، وإنما يقوم اعتراضي على وصف الدولة بأنها إسلامية، لأن هذا القول يزعم قداسة الإسلام لمؤسسة هي بالضرورة بشرية وهي بذلك عرضة للخطأ والظلم وعن ذلك يتسامى الإسلام. وسأعود في نهاية هذا الفصل لمسألة تأصيل الدولة في المرجعية الإسلامية وحق تقرير المصير.

ولاستكمال الحديث بإيجاز في موضوع السند من النص، لعله من المفيد أن نشير إلى قوله تعالى (وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) و(وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) و(وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) في الآيات ٤٤ و٤٥ و٤٧ من سورة المائدة، التي يسوقها البعض في التدليل على وجوب الدولة الإسلامية. والسؤال هنا من هو المخاطب بهذه الآيات وغيرها من النصوص المتعلقة بالحكم بالعدل والقسط. بحكم طبيعة القرآن، والإسلام نفسه، فهذه النصوص

إنما تخاطب الفرد المسلم والجماعة المسلمة، في إقامة ما أنزل الله في حكم أنفسهم أولاً، فإذا فعلوا فسوف ينعكس ذلك على إدارتهم لأمور الدولة. ولكن بما أن الدولة هي جهاز مشترك لجميع المواطنين، فإن إتباعها لأحكام الإسلام إنما يكون من خلال أخلاق وأعمال القائمين على أداء المهام والأدوار المختلفة، وليس من خلال توهم أن الدولة أو أجهزتها يمكن أن تكون إسلامية بصورة مباشرة. لذلك من الضروري التمييز بين الإسلام كدين والدولة كمؤسسة بشرية حتى لا يقع التضليل على المسلمين بأن أعمال الدولة هي الإسلام نفسه، مما يجعل المعارضة السياسية للقائمين على الحكم خروجا على الإسلام.

وإنما يكون تحقيق المسلم للتوجيه القرآني بالحكم بما أنزل الله بتطبيق ذلك على نفسه في كل ما يقول ويفعل أو يترك، لأن ذلك هو المجال الوحيد الذي نقدر ونحاسب عليه. فانا لا أقدر على تغيير سلوك الآخرين ولست مسؤولا عنه، ولكني قادر على إصلاح نفسي ومسؤول عن ذلك، وهذا هو منهاج النبي عليه الصلاة والسلام في العلم والعمل، في العبادة والسلوك اليومي بين الناس. وكما سبق الإشارة فإنه حتى عندما يخاطب الإسلام الجماعة المسلمة، فإنه في حقيقة الأمر إنما يخاطب الأفراد المسلمين لأن الجماعة ليست كيانا مستقلا قادرا على العمل أو محاسب عليه. فإذا انصلح الناس كأفراد واستقاموا على مكارم الأخلاق بالتدين الصادق، انصلحت بذلك جميع أحوالهم وأمورهم في السياسة والاقتصاد والعلائق الاجتماعية وغيرها من الأمور الخاصة والعامة، ولا يهم وقتها من يتولى القيادة السياسية نيابة عنهم، وإذا لم ينصلح حال الناس في دخائلهم وحقيقة سلوكهم الذاتي فلن يجدي أن يتولى الحكم من يدعي إقامة الدولة الإسلامية، وهو زعم باطل ومضلل لعامة الشعب.

وكذلك تحسن الإشارة هنا إلى الشبهة الشائعة بأن مفهوم علمانية الدولة غربي ودخيل على الإسلام والمسلمين. وأبدأ هنا بتقرير أن المبادئ لا تُقبل أو تُرفض بسبب نسبتها لهذه الحضارة أو تلك، وإنما ينبغي أن ندعم ما نراه حقا ونعارض ما نراه باطلا بغض النظر عن الجهة التي ينسب إليها المفهوم. كما نلاحظ هنا أن من يثيرون هذه الشبهة يقبلون ويعملون بالمفهوم القائم الآن للدولة ونظمها القانونية والإدارية والاقتصادية، وكل هذه المفاهيم غربية ووافدة على المجتمعات الإسلامية من خلال الحكم الاستعماري. فبما

أننا قد واصلنا العمل بهذه النظم والمفاهيم الغربية بعد الاستقلال فينبغي أن نأخذ معها بضوابط الحكم الدستوري والحقوق الأساسية التي ثبتت جدواها في تجارب المجتمعات الأخرى في جميع أنحاء العالم. وكذلك لدى البحث المتروي في أعماق التجارب الإنسانية التاريخية والمعاصرة فإننا سنجد أن الفلسفات والمبادئ المنسوبة اليوم للغرب أو الشرق، هي في الحقيقة خلاصة التجارب البشرية المتنوعة والمتفاعلة مع بعضها البعض في كل زمان ومكان. ومن هذا المنطلق فإني أقف مع الحكم الدستوري وحقوق الإنسان، ومع العدل والسلام والتنمية والعدالة الاجتماعية، وكل ذلك من خلاصات التجارب البشرية، وليس بمقتضى نسبة هذه المبادئ لأي من المجتمعات الإنسانية دون غيرها من المجتمعات.

وكما سبق القول فمبدأ حياد الدولة في أمور العقائد الدينية وتجنب وهم الدولة الدينية لا يمنع المسلمين من اقتراح السياسات والتشريعات التي توافق أو تنبعث من عقيدتهم الدينية، كما هو حق لكل مواطن، ولكن عليهم أن يدعموا اقتراحهم ذلك بما أسميه "المنطق المدني". وكلمة "مدني" هنا تشير إلى ضرورة أن تبقى عملية الحوار العام حول السياسة أو التشريع المقترح علنية ومتاحةً لكل المواطنين، دون أي تمييز على أساس الدين أو الجنس أو العنصر. وفي أمر الدين بالتحديد، يجب ألا تكون أمور الحكم والقانون قائمة على فرض عقيدة البعض على الآخرين، وإنما على أساس المنطق المشاع، الذي يمكن لكل مواطن أن يقبله أو يرفضه، أو يقدم البديل من المقترحات، من خلال الحوار العام، دون الاعتماد على دينه أو تقواه لأن تلك اعتبارات ذاتية لا يقدر الآخرون على الاطلاع على حقيقتها أو الحكم عليها، ولا ينبغي لهم ذلك.

ودعوتي للاعتماد على المنطق المدني لا تقوم على توهم أن ذلك أمر سهل أو ممكن التحقيق بصورة عفوية، وإنما هو منهج علينا تأسيسه وتنميته في أنفسنا وتنشئة أطفالنا عليه ودعم غاياته وإشاعة وسائله من خلال التوعية الشعبية الشاملة. فالمطلوب هو تعزيز الاعتماد على المنطق والتفكير المدني، وتشجيعهما، مع إضعاف نزعة الارتكاز على المعتقدات الدينية الشخصية في مجال السياسة العامة والقانون، ومن خلال الممارسة اليومية في تقديم أسباب موضوعية للسياسة العامة، ومناقشتها بشكل عام ومفتوح، وفقاً لمنطق يستطيع الجميع أن يقبلوه أو يرفضوه بحرية، سينجح

كل مجتمع تدريجيا في تشجيع وتطوير إجماع أوسع، بين عامة المواطنين، يتجاوز المعتقدات الدينية. والمقدرة على إظهار ألوان من المنطق، ثم الجدال حولها على أساس مدني، موجودة فعلاً في الكثير من المجتمعات. لذا فإن ما أدعو إليه هو دفع هذه العملية بصورة متعمدة وشاملة، وليس المطالبة بفرضها كاملةً وعلى نحو فوري.

والتعريف التطبيقي لمفهوم الدولة المدنية (ما أسميه علمانية الدولة) يقوم على تنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة بما يضمن مقتضيات الحكم الدستوري، والتعددية الدينية والمذهبية والاستقرار السياسي والتنمية، في الإطار المحدد للمجتمع المعين حسب تكوينه الثقافي والعرقي وظروفه الاقتصادية والسياسية. إلا أن هذه الموازنة تأتي من خلال الممارسة العملية، وليس فقط بالتنظير الأكاديمي حول هذه المفاهيم. لهذا، فأنا مهتم بوسائل التوعية الشعبية لإشاعة هذا الفهم للعلاقة بين الدين والدولة والدين والسياسة تماماً كما أهتم بالتحليل والتوثيق لأطروحتي الأساسية حول طبيعة تلك العلاقة. والمسألة الدقيقة هنا هي كيف يكون الفصل بين الدين والدولة مع الارتباط الوثيق والدائم بين الدين والسياسية، خصوصا أن الدولة هي مؤسسة سياسية ومتأثرة بمعتقدات ومصالح القائمين عليها. والمنهج المقترح يقوم على الممارسة العملية وفق ضوابط الحكم الدستوري والمواطنة واحترام حقوق الإنسان، كما تم البيان في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ومما يعين على تسديد هذه الممارسة التمييز بين المجتمع المسلم والدولة الإسلامية المزعومة. كما رأينا في تجربة السودان فإن مزاعم الدولة الإسلامية إنما تنجح في إشاعة النفاق والفساد ولن تنجح الدولة في أي مكان في إقامة الشريعة بين الناس لأن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية لا يكون إلا بالنية الخالصة والصدق في القول والعمل، وذلك دائما هو حال المسلم في خاصة نفسه وضميره المغيب عن أجهزة الدولة. فمنهج الإسلام في التربية يقوم على العلم والعمل لدى كل مسلم لتغيير وإصلاح نفسه، وبذلك يتحقق المجتمع المسلم، وليس بإقامة دولة تزعم أنها إسلامية، وتلك مغالطة وخداع للنفس وإرهاب للناس. وهذا التمييز بين الدولة والمجتمع ضروري في كل المجتمعات بما في ذلك المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة.

ومن المفيد أيضا التمييز بين الدولة والحكومة. فالدولة هي استمرارية المؤسسات مثل القضاء والتعليم والخدمة المدنية والخدمة الدبلوماسية، فهذه

المؤسسات تلحق بسيادة الدولة ومصالح جميع المواطنين، لذلك يجب أن تبقى مستقلة عن هيمنة الحكومة التي تختلف وتتغير حسب إرادة الناخبين في النظام الديمقراطي. وكما نرى في حالة السودان وغيره من البلدان الإسلامية فإن وجود أغلبية من المسلمين لا يعني اتفاقهم السياسي بل تختلف الفرق والأحزاب بين المسلمين، فالقول بأن أغلبية المواطنين من المسلمين لا يعني بحال من الأحوال الإجماع على سياسة معيّنة، وحتى بالدرجة التي يحصل معها اتفاق فسيكون ذلك على مستوى الحكومة وليس على مستوى الدولة. فالخيار الديمقراطي هو دائما للحكومة، بصورة تقبل تغيير الحكومة في الدورة القادمة، وهذا هو السبب في التمييز بين الدولة والحكومة، لأن الدولة تبقى في خدمة جميع المواطنين دائما على السواء بينما تأتي الحكومة وتذهب حسب خيار الناخبين.

واستحالة تديين الدولة هي مسألة في جوهر الدين وطبيعة الدولة. فالدولة مؤسسة لا تملك ولا تقدر على الاعتقاد الديني إطلاقا حتى لو أجمع جميع المواطنين على هذا المطلب، وهذا يعني أن تكون هناك حكومة منتخبة لمتابعة سياسات يراها البعض إسلامية حسب رغبة الناخبين، ولكن هذا لا يغير طبيعة الدولة نفسها. وفي الدورة التالية قد يتم انتخاب حكومة اشتراكية أو رأسمالية، ليبرالية أو محافظة، ثم تقوم تلك الحكومة بمتابعة سياساتها هي وفق الإرادة الديمقراطية للناخبين، وعلى كل حكومة وضع وتنفيذ سياستها في حدود الحكم الدستوري وضمان الحقوق الأساسية المتساوية لجميع المواطنين، رجالا ونساء، مسلمين وغير مسلمين. فيمكن للحكومة أن تتغير ديمقراطيا شريطة أن تبقى الدولة في خدمة جميع المواطنين. فإذا حاولت الصفوة الحاكمة إلزام المواطنين بفهمها هي للإسلام، فإن ذلك ينتهك حقوق المسلمين المعارضين سياسيا كما ينتهك حقوق المواطنين غير المسلمين.

على ضوء هذا المنهج يمكن أن نظر الآن في أمر الخلاص من وهم الدولة الدينية، وإصلاح حال الدولة بما يمكن المسلم من تصحيح وتسديد التزامه بالإسلام في خاصة نفسه، وفي الانتفاع بهدى الإسلام في كل أحوال المجتمع من حكم وإدارة واقتصاد وأمن وتنمية وعدالة. والسؤال هنا هو كيف ننتقل من الحالة الراهنة إلى تحقيق الدولة المدنية المنشودة؟

بطبيعة الحال، فإن التحول والتصحيح إنما يبدأن دائما من الواقع القائم عمليا، ثم يتصاعدان إلى تحقيق الغاية المنشودة. فإن الإصلاح لا يكون قفزا في الفضاء، ولا بتمني الغايات، وإنما بتلمس أوجه الخلل وتصحيح كل منها في إطار المفهوم الشامل للدولة المدنية كما يكون باعتماد ما هو صالح وتنميته أيضا في إطار المفهوم الشامل المطلوب. ومن هذا المنظور علينا أن نأخذ بالمبادئ العامة التالية:

أولاً: إن الإصلاح يبدأ فورا في موقف كل منا تجاه القضية بإدراك خلل مفهوم الدولة الدينية ثم بمعرفة وممارسة مقتضيات الدولة المدنية، وكذلك بالعمل مباشرة في تصحيح سلوكنا في مواقفنا المختلفة كمواطنين في الدولة وفي مجال عملنا الرسمي أو التجاري أو المهني. وهذا المنهج الفردي الذاتي والمباشر هو أساس التزام تعاليم الإسلام في التربية الذاتية كما هو أساس العمل العام في أحوال الدولة والمجتمع.

ثانيا: في ما يتعلق بأمور الدولة والحكم وما يلحق بها من أعمال ومهام، إنما ننطلق من العلم بأن الدولة الدينية لم تقم أصلا، وأن الدولة المدنية هي قائمة فعلا في هياكل الدولة وأعمال الحكومة والمناشط العامة، رغم ما لحقها من خلل وفساد بسبب قصور القائمين على أمور الحكم والإدارة والتعليم وسعينا وراء سراب الدولة الدينية المزعومة. فنحن لا نحتاج إذن إلا لاستجلاء متطلبات الدولة المدنية لتحديد النموذج الذي تتم على أساسه معالجة أوجه القصور في النظرية والتطبيق. ولعل معالم ومتطلبات هذا النهج تظهر بصورة عملية من التحليل والشرح التالي.

الدولة المدنية المنشودة هي تلك التي تقوم على مبادئ الحكم الدستوري وضمان حقوق الإنسان وعلاقة هذا وذلك بمفهوم المواطنة الإيجابي والمتفاعل مع أمور السياسة والحكم والإدارة. وجوهر الحكم الدستوري هو الحقوق الأساسية وهي ما أشير إليه هنا بحقوق الإنسان، وغاية الحكم الدستوري هي تمكين المواطن من الحياة في أمن وسلام والاستمتاع بحريته وكرامته الإنسانية. ومركزية الحقوق الأساسية والمواطنة تتجسد وتتشكل في هياكل الدولة ومؤسساتها وتقيد أعمال الحكومة والأجهزة المختلفة وتوظف جميع المناشط في المجالات الرسمية والشعبية العامة في خدمة الأمن والسلام والتنمية، وكل ذلك لتمكين المواطن من الاستمتاع بحريته وكرامته الإنسانية. فالحقوق الأساسية ينبغي أن يحميها الحكم الدستوري، إما بنصه

عليها وضمانها في أعمال القضاء والحكم أو بتجسيدها في الهياكل والمؤسسات الرسمية والمدنية ومتابعتها في المحاسبة السياسية والقانونية.

إن ضوابط ومعايير الحكم الدستوري هي قائمة فعلا وعلى مستويات متفاوتة، سواء كانت هناك وثيقة دستور أم لم تكن. ففي تاريخ السودان الحديث مثلا، لم تغب كافة ضوابط ومعايير الحكم الدستوري بشكل مطلق في أي فترة من الفترات، بل كان بعضها قائما بشكل نسبي حتى في عهد الاستعمار، وكذلك خلال مختلف مراحل الحكم الوطني، سواء كان مدنيا منتخبا أو عسكريا انقلابيا، وحتى خلال مراحل التسلط الدكتاتوري، كما كان عليه الحال في أواخر مايو وبدايات عهد نظام الإنقاذ خلال العقد الأخير من القرن العشرين. فالدولة المدنية لم تكن غائبة تماما كما لم تكن كاملة الصحة والنفاذ في جميع مراحل تاريخ السودان الحديث.

ثالثا: ومن منطق البداية الفورية والذاتية لكل منا حيثما يكون موقعنا الرسمي والمدني، وبحكم الوجود النسبي للدولة المدنية، فإن التصحيح يبدأ هنا والآن، بدلا من انتظار استكمال الشروط المثلى للتطبيق. فلا يجدي أن ننتظر تغيير نظام الحكم الراهن أو اكتمال الوعي بالمواطنة وقيام مؤسسات الحكم الدستوري الرشيد. فكل هذه المواصفات إنما تقوم وتتنامى من عملنا جميعا في حدود ما هو متاح لكل منا في مواقعنا المختلفة. وهكذا، ففي حالة السودان منذ الاستقلال عام ١٩٥٦ كان التقاعس عن مواجهة مسؤولية المواطنة لدينا جميعا وفشل القيادات السياسية في معالجة قضايا التنمية الاجتماعية والاقتصادية التي هي الأسباب الحقيقة للانقلاب العسكري في نوفمبر ١٩٥٨. وخلال سنوات الحكم العسكري الأول كنا ننتظر تغيير نظام الحكم لكي نبدأ في التصحيح بدلا من ممارسة التصحيح فوراً في أعمالنا اليومية.

ولذلك عندما تغير النظام من خلال ثورة أكتوبر الشعبية عام ١٩٦٤ لم نكن على استعداد لإكمال أهداف الثورة في الحكم الرشيد والتنمية ونشر الأمن والاستقرار السياسي، فجاء انقلاب مايو ١٩٦٩ نتيجة طبيعية لذلك القصور الرسمي والشعبي. وطوال عهد "نظام مايو" ظلت القيادات السياسية المعارضة وعامة الشعب في انتظار تغيير النظام الحاكم حتى تتوفر الشروط اللازمة للإصلاح بدلا من العمل الفوري على التصحيح في حدود الإمكان. وهكذا مرة أخرى تم إسقاط نظام مايو من خلال انتفاضة أبريل

١٩٨٥ الشعبية، ثم لم نكن على استعداد لإكمال المشوار. وواصلت القيادات السياسية تخبطها وبقي عامة الشعب على التقاعس واللامبالاة وتبديد رصيد المواطنة المسؤولة فجاء انقلاب يونيو ١٩٨٩ نتيجة طبيعية لكل ذلك. ومرة أخرى تواصلت حلقة الانتظار لدى قيادات المعارضة وعجز عامة المواطنين عن النهوض بواجبات المواطنة.

ومع أن نظام الإنقاذ لم يسقط أمام هبة شعبية مثل أكتوبر ١٩٦٤ وأبريل ١٩٨٥، إلا أنه قد انتهى بتناحر قيادات الجبهة القومية الإسلامية على السلطة في نهاية القرن العشرين والتفاوض لإيقاف الحرب الأهلية في جنوب البلاد في بدايات القرن الحادي العشرين. وهكذا جاءت الفرصة التي كانت قيادات المعارضة وعامة الشعب في انتظارها منذ انقلاب يونيو ١٩٨٩، وها نحن اليوم كما كنا بعد ثورة أكتوبر وبعد انتفاضة أبريل لا نزال ننتظر أن تحل المشكلات نفسها تلقائيا بمجرد تغيير النظام، دون أن تكون عندنا الرؤية الواضحة للغاية المطلوبة ولا الممارسة العملية لمنهج الإصلاح.

ولعل الظروف الآن مواتية أكثر من أي وقت مضى لكسر الحلقة المفرغة من انتظار لتغيير النظام ثم جهل بمقتضيات التصحيح وعجز عن النهوض بمسؤولية المواطنة الذي كان حالنا بعد أكتوبر ١٩٦٤ وبعد أبريل ١٩٨٥. فبعد التوقيع على اتفاقية السلام الشامل مع الحركة الشعبية لتحرير السودان في يناير ٢٠٠٥، ودخول الحركة في الحكومة، انتهى عهد الإنقاذ المزعوم، دستوريا وقانونيا، وتناقصت الفرص لتعنت أجهزة الأمن. وكل هذا أتاح فرصا للعمل المشروع على جميع المستويات. فإذا جاءت المعارضة من السلطات أو القوى السياسية الأخرى، يكون التعامل معها في ذلك الوقت وحسب الظروف والملابسات الموضوعية. وأهم متطلبات هذا المنهج الذي لا يمكن إنجاز أي نجاح أو تقدم دونه هو الاستعداد الشخصي لتحمل المسؤولية في الفكر والقول والعمل. فإذا اقتنعت أنا بمفهوم الدولة المدنية القائمة على سيادة الحكم الدستوري، فعلي أن أعمل من أجل تحقيق ذلك في مدى ومجال موقعي الذاتي ثم تحمل المسؤولية عن ذلك فورا وبلا تسويف أو مراوغة.

وهذا لا يعني الاستسلام من غير مقاومة للقمع والإرهاب الذي يتم باسم سلطة الدولة، إلا أن المقاومة لا تكون باللجوء للعنف وإنما الصلابة في

الموقف ومحاولة استخدام كل الوسائل السلمية في المقاومة، مثل التقاضي الدستوري والمشاركة السياسية والعمل في التوعية والتعبئة الشعبية. كما يكون هذا العمل في كل المجالات، ويوما بيوم، فلموظف الجمارك والضرائب دوره في تأسيس سيادة حكم القانون، وكذلك للإداري والعامل في المهن الطبية، كما للمعلم وللقاضي ورجل الأمن. وكل هذه الأدوار هي في مجال العمل الرسمي والمهني كما هي في العمل العام، وليس وقفا على الأمور السياسية العليا في تغيير نظام الحكم في قمة الحكومة. وفي حقيقة الأمر، لا يكون التغيير في قمة الحكومة إلا من خلال العمل اليومي المباشر في جميع المجالات المهنية والعامة على مستوى القواعد في الحياة اليومية.

وختاما نعاود مسألة تأصيل الدولة الوطنية في المرجعية الإسلامية والثقافة الشعبية تحقيقا لحق تقرير المصير الوطني للمجتمع المسلم، بصورة تضمن كرامة الإنسان وحق المواطنة المتساوي لجميع المواطنين، رجالا ونساء، مسلمين وغير مسلمين، كما سبق البيان. فذلك التأصيل إنما يكون من خلال الممارسة الديمقراطية .وفق الضوابط الدستورية وضمان حقوق الإنسان، وليس بمحاولة فرض إرادة الصفوة الحاكمة من خلال مؤسسات الدولة. وهذا هو المجال الوطني في اتخاذ السياسات وتشريع وتطبيق القوانين المدنية للدولة بواسطة الحكومة المنتخبة ديمقراطيا. فإذا كانت الأغلبية مسلمة حقا فستنفذ إرادتها السياسية من خلال عمل الحكومة، بشرط ضمان حقوق المواطنين على قدم المساواة. ولأن الدولة تبقى على الحياد تجاه المعتقدات الدينية فإن الممارسة الديمقراطية لصالح الأغلبية السياسية في أي وقت لا تكون على حساب إمكانية التغيير الديمقراطي للحكومة القائمة بحكومة أخرى يكون لها الحق في تنفيذ السياسات التي انتخبت على أساسها من خلال أجهزة الدولة التي تحتفظ بحيادها على تعاقب الحكومات.

وهذا المنهج في الحكم الديمقراطي من خلال المشاركة السياسية على أساس المواطنة ووفق الضوابط الدستورية هو السبيل المأمون في ممارسة حق تقرير المصير على تعاقب الأجيال، حيث لا تحرم أغلبية اليوم السياسية أغلبية الغد من كل الخيارات في السياسات والقوانين بفرض قداسة الإسلام على خيارات اليوم. فإذا أمكن لحكومة اليوم أن تؤمن سياساتها وقوانينها من التغيير عندما تفقد ثقة الناخبين بزعم أن ما تفعله هو الشريعة الإسلامية، فذلك يحرم الحكومة المنتخبة في المستقبل من نفس الحق الذي تمارسه

حكومة اليوم. وإذا ظلت السياسات والقوانين التي تتخذها أي حكومة سليمة ومفيدة، فسيتم لها الاستمرار بحكم إرادة الناخبين في المستقبل. وهذا هو حق تقرير المصير الذي يكون مستمرا ونافذا على تعاقب الأجيال، وهذا هو أيضا السبيل المأمون لإزالة آثار الحكم الاستعماري والتدخل الأجنبي من خلال تأمين إرادة المواطنين في اتخاذ السياسات وسن القوانين.

وهكذا يكون المجال مفتوحا لجميع الأحزاب أو التنظيمات السياسية أو الجماعات المذهبية لكي تتنافس بصورة علنية وعادلة في الحصول على ثقة الناخبين، فمن أراد تغيير أي سياسة أو قانون فعليه تقديم الحجة ودعمها من خلال المنطق المدني والحوار الحر وفق الضوابط الدستورية للعملية الديمقراطية. وضمان علنية وعدالة هذا التنافس ضروري لأن الأفراد من المسلمين وغير المسلمين يختلفون في تقديرهم لما هو صالح ومشروع من سياسات وقوانين، فإذا تم الاتفاق من خلال العملية الديمقراطية فذلك سيبقى وينفذ عملياً، وإذا وقع الاختلاف فذلك سينعكس على السياسات والقوانين، مع إمكانية العودة للعمل بهذا الرأي أو ذاك حسب إرادة الناخبين وبمقتضى حق تقرير المصير.

هوامش ومرجع

(١) أنظر على سبيل المثال:

منصور خالد، النخبة السودانية وإدمان الفشل، دار الأمين للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣.

منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، دار تراث، لندن، ٢٠٠٣.

وكالة السودان للأنباء (سونا)- قسم البحوث، المشكلة الدستورية في السودان ١٩٤٢-١٩٨٥، ط ١٥، ١٩٨٦.

حيدر إبراهيم علي، أزمة الإسلام السياسي "الجبهة الإسلامية القومية - نموذجا"، مركز الدراسات السودانية، القاهرة، ١٩٩١.

حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مركز الدراسات السودانية، الخرطوم، ٢٠٠٤.

فتحي الضو، "السودان: سقوط الأقنعة.. سنوات الأمل والخيبة"، شركة سوتير، القاهرة، ٢٠٠٦.

عبد الماجد عليش، "أولاد الترابي: الإنكار والتنكر"، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، ٢٠٠٧.

عبد الماجد عليش، "حدث في السودان - يوميات الدولة الإسلامية"، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، ٢٠٠٥.

(٢) حوار الأستاذ محمود محمد طه (وهو من طلائع الحركة الوطنية) مع طلاب معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم يوم 22 نوفمبر ١٩٧٥. موجود بموقع الفكرة الجمهورية على الإنترنت http://www.alfikra.org

(٣) المصدر السابق.

(٤) فيصل عبد الرحمن علي طه، "الحركة السياسية السودانية والصراع المصري البريطاني بشأن السودان (١٩٣٦-١٩٥٣)"، ط ٢، ٢٠٠٤، مركز عبدا لكريم ميرغني، أم درمان، ص ٢٣١.

[٥] عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مكتبة ابن رشد، السودان، ١٩٩٨، ص ص ١١-١٣.
[٦] المصدر السابق، ص ص ١٣-١٤.
[٧] المصدر السابق، ص ١٤.
[٨] المصدر السابق، ص ص ١٥-١٥.
[٩] منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، مصدر سابق، ص ص ٢٣٥-٢٣٦.
[١٠] منصور خالد، "النخبة السودانية وإدمان الفشل"، مصدر سابق، (الجزء الأول) ص ص ٢٣١-٢٣٧.
[١١] عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مصدر سابق، ص ص ١٦-٢١.
[١٢] المصدر السابق، ص ص ٢٢-٢٤.
[١٣] المصدر السابق، ص ص ٢٤-٢٥.
[١٤] المصدر السابق، ص ص ٢٨-٢٩.
[١٥] المصدر السابق، ص ص ١٦-٢٠ و٨٧-٩٢.
[١٦] المصدر السابق، ص ص ٢٩-٣٢.
[١٧] محمد أحمد محجوب، "الديمقراطية في الميزان"، ط ٢، ١٩٨٦، دار جامعة الخرطوم، ص ١٨٣.
[١٨] وكالة السودان للأنباء (سونا)- قسم البحوث، المشكلة الدستورية في السودان ١٩٤٢-١٩٨٥"، مصدر سابق، ص ٣٦.
[١٩] عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مصدر سابق، ص ص ١٦-٢١.
[٢٠] وكالة السودان للأنباء (سونا)- قسم البحوث، المشكلة الدستورية في السودان ١٩٤٢-١٩٨٥"، مصدر سابق، ص ٤١.
[٢١] للاطلاع على تفاصيل المحاولة الثانية لكتابة دستور إسلامي في السودان ١٩٦٧-١٩٦٨، راجع عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مصدر سابق، ص ص ٣٥-٦٤.
[٢٢] المصدر السابق، ص ٦٣.
[٢٣] وكالة السودان للأنباء (سونا)- قسم البحوث، المشكلة الدستورية في السودان ١٩٤٢-١٩٨٥"، مصدر سابق، ص ٤٣.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٤٣.

(٢٥) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٢٦) المصدر السابق، ص ٤٨.

(٢٧) عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مصدر سابق، ص ص ٦٧-٧٣.

(٢٨) منصور خالد، "السودان والنفق المظلم: قصة الفساد والاستبداد"، Edam London-Malta Publishing House LTD، ١٩٩٥، ص ص ٨٦-٩٠.

(٢٩) المصدر السابق.

(٣٠) المصدر السابق.

(٣١) عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي؟، مصدر سابق، ص ص ٧٦-٧٨.

(٣٢) محمد علي جادين، "تقييم التجربة الديمقراطية الثالثة في السودان: دراسة توثيقية في إنجازات وإخفاقات النظام الديمقراطي ١٩٨٥-١٩٨٩"، مركز الدراسات السودانية، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٢١.

(٣٣) المصدر السابق، ص ٢٧٥.

(٣٤) علاء قاعود، "الشمولية الدينية وحقوق الإنسان:حالة السودان١٩٨٩-١٩٩٤"، مركز القاهرة لحقوق الإنسان، ١٩٩٨، ص ٢٠.

(٣٥) منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، مصدر سابق، ص ٤٣١.

(٣٦) مارك سيمونز وبيتر ديكسون، "السلام بالتقسيط: معالجة النزاعات في السودان"، أكورد - النشرة الدولية لمبادرات السلام، ٢٠٠٦، العدد ١٨، لندن: مصادر الوفاق.

(٣٧) منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، مصدر سابق، ص ٤٣١.

(٣٨) أمين مكي مدني، القضاء وحقوق الإنسان في السودان، ورقة منشورة على موقع

http://www.amanjordan.org/aman_studies/wmview.php?ArtID=501 تم الاطلاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٠٨

(٣٩) منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، مصدر سابق، ص ٤٧٨.

(٤٠) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٤١) المصدر السابق، ص ٥٣٨.

(٤٢) المصدر السابق، ص ٥٥٢.

(٤٣) المصدر السابق، ص ٥٩٦.

(٤٤) المصدر السابق، ص ٤٣٢.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٥٥٩.

(٤٦) لقاء غازي صلاح الدين العتباني، مستشار الرئيس السوداني، مع برنامج زيارة خاصة (الجزء الثاني) بتاريخ ٥ أبريل ٢٠٠٨ بقناة الجزيرة، منشور على موقع القناة على شبكة الإنترنت:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/A505E6F1-601A-4B54-A337-D395C826C587.htm تم الاطلاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٠٨

(٤٧) حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مصدر سابق، ص ص ٢٩٨-٣٠٣.

(٤٨) منصور خالد، "السودان: أهوال الحرب وطموحات السلام.. قصة بلدين"، مصدر سابق، ص ص ٦٢٠-٦٢٢.

(٤٩) المصدر السابق، ص ٥٢٤.

(٥٠) فتحي الضو، "السودان: سقوط الأقنعة.. سنوات الأمل والخيبة"، مصدر سابق، ص ٥٨٨.

(٥١) للاطلاع على نص اتفاقيات السلام بين الحكومة والأطراف المختلفة، راجع موقع وزارة الخارجية السودانية، على شبكة الانترنت http://www.mfa.gov.sd/arabic/agreementsViewer.php، تم الاطلاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٠٨.

(٥٢) للاطلاع على نص الدستور الانتقالي للسودان ٢٠٠٥، راجع موقع وزارة الخارجية السودانية، على شبكة الانترنت، http://www.mfa.gov.sd/arabic/contry_leader/20060902130908.doc تم الاطلاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٠٨.

(٥٣) عبد الرحيم عمر محيي الدين، "الترابي والإنقاذ: صراع الهوية والهوى.. فتنة الإسلاميين في السلطة من مذكرة العشرة إلى مذكرة التفاهم مع قرنق"، ط ٢، ٢٠٠٦، الناشر مكتبة مروي بوكشوب، الخرطوم، ص ٥٠٨.

(٥٤) حيدر إبراهيم علي، "أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية نموذجا"، مصدر سابق، ص ٨٢.

(٥٥) عبد الوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح في السودان"، منتدى ابن رشد، لندن، ١٩٩٥، ص ١١٩.

(٥٦) المصدر السابق، ص ص ١١٧-١١٨.

(٥٧) منصور خالد، "النخبة السودانية وإدمان الفشل"، مصدر سابق، ص ٢٥٩
.

(٥٨) حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مصدر سابق، ص ٣٠٠.

(٥٩) المصدر السابق، ص ص ٦١-٦٢.

(٦٠) أحمد عثمان عمر، "أثر التشريعات الإسلامية في النظام القانوني السوداني (دراسة تحليلية)"، الشركة العالمية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ١١٤.

(٦١) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٠، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٠.

(٦٢) موقع وزارة الخارجية السودانية، على شبكة الانترنت

http://www.mfa.gov.sd/arabic/contry_leader/20060627120613.doc

تم الاطلاع بتاريخ ٢٠ مايو ٢٠٠٨

(٦٣) حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مصدر سابق، ص ص ٦٢-٦٢.

(٦٤) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٩، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٩.

(٦٥) المصدر السابق.

(٦٦) علاء قاعود، "الشمولية الدينية وحقوق الإنسان:حالة السودان١٩٨٩-١٩٩٤"، مصدر سابق، ٢٨-٣٥.

(٦٧) المصدر السابق، ص ص ٢٥-٣٦.

(٦٨) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٣، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٣.

(٦٩) عبد الوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح في السودان"، مصدر سابق، ص ٤٦.

(٧٠) المصدر السابق، ص ٤٧.

(٧١) حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مصدر سابق، ص٣٧.

(٧٢) عبد الوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح في السودان"، مصدر سابق، ٥٦ -٦٠.

(٧٣) المصدر السابق.

(٧٤) علاء قاعود، "الشمولية الدينية وحقوق الإنسان:حالة السودان١٩٨٩-١٩٩٤"، مصدر سابق، ٥٠-٥١.

(٧٥) عبد الوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح في السودان"، مصدر سابق، ص ص ٥٦-٥٧.

(٧٦) المصدر السابق، ص ٥٨-٥٩.

(٧٧) المصدر السابق، ص ٥٩-٦٠.

(٧٨) حيدر إبراهيم علي، "سقوط المشروع الحضاري"، مصدر سابق، ص ص ٥٠-٥١.

(٧٩) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٤، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٤.

(٨٠) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٥، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٥.

(٨١) المصدر السابق.

(٨٢) المصدر السابق.

(٨٣) التقرير السنوي للمنظمة العربية لحقوق الإنسان ١٩٩٦، الفصل الخاص بالسودان، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦.

(٨٤) عبد الوهاب الأفندي، "الثورة والإصلاح في السودان"، مصدر سابق، ص ١٢٩.

(٨٥) المصدر السابق، ص ١٥٧.

(٨٦) حوار غير منشور، أجري خصيصا في إطار الإعداد لهذا الفصل، بتاريخ ١٣ يناير ٢٠٠٥، بمقر مجلس التعايش الديني، الخرطوم.

(٨٧) المصدر السابق.

(٨٨) حوار غير منشور، أجري خصيصا في إطار الإعداد لهذا الفصل، بتاريخ ٢ فبراير ٢٠٠٥، بمقر جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم.

خلاصة

التفاوض حول مستقبل الشريعة

الإطار المطروح في هذا الكتاب يقدم معايير ومقاييس وضوابط من أجل مفاوضة وموازنة دور الشريعة من قبل الأفراد المسلمين وغير المسلمين، الآن وفي المستقبل. ما أعنيه بالمفاوضة والموازنة هنا التركيز على أنه ليس هناك حل حاسم ونهائي لإشكالية كيفية حماية حياد الدولة تجاه الدين مع حقيقة الارتباط الدائم بين الإسلام والسياسة. مفهوم علمانية الدولة – أو الدولة المدنية – الذي أطرحه هنا يقدم رؤية بديلة للمفاهيم الشائعة الأخرى للدولة العلمانية، التي يعترض عليها الكثير من المسلمين. أدعو لموازنة الدين والعلمانية عن طريق فصل الإسلام عن الدولة مع تنظيم دور الدين في السياسة، بدل التضاد الحاد بين الدين والعلمانية الذي يعزل الإسلام ويحصره في المجال الفردي الخاص. هذه النظرة تجمع بين تتابع التسلسل المادي التنظيمي في المجتمعات الإسلامية وإصلاح وأقلمة هذه التقاليد حتى تمثل الاحتمالات المعاصرة والمستقبلية لهذه المجتمعات. جدليتي تحديدا هي أنه ليس هناك شيء "غير إسلامي" فيما يتعلق بمفهوم الدولة المدنية كإطار ضروري لمفاوضة الدور الطبيعي والشرعي للإسلام في الحياة العامة. القرآن يخاطب المسلمين كأفراد وكمجتمع، دون حتى ذكر فكرة الدولة، ومن دون وصف شكل معين لها. من الواضح أيضا أن القرآن لا يقدم وصفة محددة لشكل الحكومة، لكن، وكما أدركت القيادات المسلمة منذ البداية، فإن هناك ضرورة واضحة لشكل من أشكال التنظيم السياسي لحفظ الأمن وتنظيم العلاقات الاجتماعية. هذه الفكرة يمكن دعمها وتأسيس مشروعيتها من وجهة نظر إسلامية، حيث إنها ضرورية للحياة الاجتماعية في أي مكان.

أيا كان شكل الدولة الذي يأخذ به المسلمون من أجل خدمة تلك الأغراض الحيوية فسيكون مفهوما بشريا بالضرورية، والذي بدوره سيكون علمانيا (أي ماديا بشريا)، وليس إسلاميا مقدسا. نفس المقولة صحيحة في حق نظام الحكومة الذي سيحكم عبر مؤسسات الدولة. السؤال بالنسبة لمستقبل الشريعة هو كيف يمكن ابتداع دولة ونظام حكم، علمانيين بالطبيعة، ويمكنهما خدمة أغراض الشريعة للمسلمين كأفراد وكجماعات بأفضل صورة. أكثر من ذلك، بما أن على المسلمين دوما أن يتعايشوا ويتعاونوا مع المجتمعات الأخرى، على النطاقات المحلية والوطنية والإقليمية والعالمية، فإن غير المسلمين مهمومون، بنفس القدر، بالدول والحكومات التي سيعيشون فيها مع المسلمين. وبالتأكيد أن التكافل والتعاون بين المجتمعات الإنسانية المختلفة أمر مدعوم بوضوح بالنص القرآني (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) سورة الحجرات، الآية ١٣. سأعود لاحقا لتطبيقات هذه الرؤية لقراء هذا الكتاب.

هدفي هو تأكيد أن الدولة المدنية، كما تم تعريفها في هذا الكتاب، أكثر اتساقا مع الطبيعة الموروثة للشريعة وتاريخ المجتمعات الإسلامية من الإقرار الباطل والضار بزعم الدولة الإسلامية أو الفرض المزعوم للشريعة كقانون دولة. هذه النظرة المعروضة هنا للدولة لا تتجاهل الجانب السياسي في الإسلام كما لا تحصره في ما يسمى بالمجال الفردي الخاص. أطروحتي تعارض الرؤى الشائعة حول التاريخ والمستقبل العالمي التي يلعب فيها "الغرب المستنير" دور قائد القافلة الإنسانية نحو علمنة العالم، والتي تكون بها علمانية الدولة هي النهاية المنطقية. دور الدين في الحياة العامة، في مفهوم الدولة المدنية الذي أطرحه، قابل للمفاوضة ومنوط بالممارسة الحرة للواسطة الإنسانية من قبل جميع المواطنين، المؤمنين وغير المؤمنين معا.

أنا، كمسلم، بحاجة للدولة المدنية من أجل أن أعيش وفقا لتعاليم الشريعة كالتزام شخصي واختيار حر، فرديا وفي المجتمع مع بقية المواطنين، وهي الطريقة الوحيدة الصالحة والشرعية لأن أكون مسلما بحق. الإيمان بالإسلام، أو بأي دين آخر، يتطلب منطقيا إمكانية الكفر، لأن الإيمان لا قيمة له إن كان مفروضا بالقوة. إن لم يكن باستطاعتي رفض الإيمان لن يكون باستطاعتي الإيمان. الحفاظ على الفصل المؤسسي بين

الإسلام والدولة مع تنظيم العلاقة الدائمة بين الإسلام والسياسة شرطان ضروريان لأجل تحصيل الدور الإيجابي للشريعة، الآن وفي المستقبل.

في هذا الفصل الأخير سأناقش، مع المزيد من الإسهاب، بعض أوجه هذا الإطار المقترح لمستقبل الشريعة، ومن ضمنه التركيز على نموذج تطوري مستمر للمفاوضة بشأن العلمانية ودور الدين في الحياة العامة. سأقوم أيضا بتحليل الفرق بين علمانية الدولة وعلمنة المجتمع، وسأعرض علاقة ذلك بمستقبل الشريعة، وليس بماضيها. سأبدأ أولا بالتعرض لبعض أوجه مدى ومنهاج هذا الإطار.

القراء الأساسيون لهذا الكتاب هم المسلمون في كل مكان، لكن هذا ليس تصنيفا موحدا أو ثابتا واستثنائيا للقراء. المثقفون والمتخصصون المسلمون، الذين يشكلون الصفوة الحاكمة وصناع الرأي في مجتمعاتهم، كثيرو التأثر بنمط التعليم الأوروبي الذي يؤهلهم لتقدير المفاهيم والمصطلحات الفلسفية التي ربما لا تكون معروفة لأولئك الذين تلقوا تعليمهم في المدارس الإسلامية التقليدية. عليه فحتى لو كان هذا الكتاب موجها للمسلمين وحدهم فهذا لن يعني أننا نتحدث عن مجموعة دينامية ومتنوعة. رغم ذلك فإن أجهزة الإعلام الغربية تعمد إلى تبني وجهة نظر "استشراقية" للإسلام والمسلمين، مبنية على رؤية ضيقة للتفسيرات التقليدية للشريعة وعلى كتابات القرون الوسطى، وعلى العكس فإن آراء الليبراليين ذوي التعليم الغربي من المسلمين ينظر لها بأنها غير موثوقة، وأن قيمهم غير جديرة بتمثيل "الإسلام الحقيقي". بهذه الطريقة تدعو هذه الأجهزة الإعلامية والرأي العام بين المسلمين إلى "التحديث" والالتزام بالقيم العالمية للحكم الدستوري وحقوق الإنسان، ولكن هذه الأجهزة تتجاهل آراء أولئك المسلمين الذين يقومون بهذا العمل فعلا باعتبارهم "متغربين" وليسوا مسلمين بصورة كافية، وهي نفس الصفة التي يطلقها عليهم التقليديون والمحافظون من المسلمين. جزء من جدليتي في هذا الكتاب هو أن المسلمين باستطاعتهم أن يكونوا تحرريين بصورة صحيحة وصالحة، وبوجهة نظر إسلامية، دون الحاجة لاستيفاء الشعارات المفترضة مسبقا لما يجب أن يكون عليه حال المسلمين، سواءً في نظر الغرب أو الخطاب الإسلامي المحافظ.

حين الحديث عن الدولة والدور الهام للمنطق المدني فإن مستقبل الشريعة لا يمكن تأمينه دون اعتبار مصالح واهتمامات غير المسلمين. لا

بد من اعتبارهم من جمهور القراء المستهدف، ولكن ليس بنفس طريقة ومستوى استهداف الجمهور المسلم. التركيز على جمهور معين يقتضي اختيار منهج الجدل والمصطلحات والمفاهيم التي هي أقرب لاستيعاب الجمهور المستهدف. أيضا، بما أنه ليس هناك جمهور يعيش بمعزل عن بقية البشر، قريبا وبعيدا، فإن أسلوب جدليتي واختياري للمفاهيم والمصطلحات يجب أن يكون أيضا مفهوما لغير المسلمين. تصبح القضية أكثر تعقيدا مع حقيقة أن الجماهير لا ينفصل بعضها عن بعض بصورة قطعية، وإنما يتداخل بعضها ببعض في الواقع، وأن المصطلحات والمفاهيم تتعدد في دلالاتها ومعانيها وتطبيقاتها لدى القراء المختلفين. بعض المصطلحات التي استعملتها في هذا الكتاب، مثل الشريعة وعلمانية الدولة (أو الدولة المدنية) والمواطنة، تثير الكثير من المعاني والدلالات عند الكثير من القراء.

من الصحيح أن هدفي الأساسي هو إقناع المسلمين بدعم وترويج المفهوم المقترح للعلاقة الدينامية بين الإسلام والدولة والسياسة. وقد حاولت، من أجل هذه الغاية، عبر هذا الكتاب، أن أدعم هذا المقترح من وجهة نظر إسلامية، كما شرحت في الفصل الأول، وبما أن هذا الموضوع يجب أن يكون محل الاهتمام العام بسبب انعكاساته على كرامة الإنسان والعدالة الاجتماعية، محليا وعالميا، فإني أدعو غير المسلمين أيضا للمشاركة في مناقشة هذه القضية فيما يتعلق بالسياسة العامة وقانون الدولة، وعلى العكس أيضا يفترض بالمسلمين أن يشاركوا في الحوارات بين المجتمعات الدينية الأخرى فيما يتعلق بالسياسة العامة والقانون. مثل هذه الحوارات عن التقاليد الدينية المتعلقة بهذا الإطار يجب، بالطبع، أن تتم بصورة متمدنة وباحترام وتقدير متبادل، ويجب أيضا أن تركز على قضايا السياسة العامة والقانون، وأن تتجنب أسئلة المذهب الديني والممارسات العقائدية. هذه المعايير ربما تكون صعبة التحصيل من ناحية الممارسة، لكن الاتفاق حول التهذيب والنهج وحدود الحوارات الداخلية والمشتركة سيتطور عبر الزمن.

جزء من هذه المقاربة الشاملة يتعلق باعتبار المفاهيم والأطروحات من وجهات نظر أوسع مقارنة، ومنها النظريات والتجارب السياسية والقانونية الغربية، كجزء من عملية المنطق المدني المقترحة في هذا الكتاب. العبرة هنا ليست فقط في الفائدة التكتيكية والموائمة في تضمين غير المسلمين في

الخطاب الإسلامي المتعلق بالسياسة العامة، إنما أيضا في أن هذه هي الطريقة التي طالما كانت قائمة عبر التاريخ الإسلامي ويجب أن تستمر للمستقبل. من غير الممكن وغير المرغوب، في نظري، أن نعرف ونوسع الأطروحات "الإسلامية" الخالصة بإقصاء الجدليات غير الإسلامية، وكأن كل من شكلي الخطاب يستطيع أن يتطور بمعزل عن الآخر. التوسع المدهش للإسلام، الذي استدام عبر آلاف السنين، كان في جزء منه بسبب قدرته على التكيف مع الظروف المحلية وتبني المؤسسات الاجتماعية السياسية والممارسات الثقافية الموجودة مسبقا، وقد تطورت الأسس الفلسفية والفقهية في المؤسسات الإسلامية الاجتماعية والسياسية القديمة عبر الحوارات النشطة مع التقاليد اليهودية والمسيحية والإغريقية والهندية والفارسية والرومانية خلال ما بين القرنين السابع والتاسع الميلاديين. أكثر من ذلك فإن الخطاب الإسلامي استمر في تبني التقاليد الدينية والثقافية السابقة عليه، والتكيف معها ومناقشتها، خلال توسعه في وسط وجنوب شرق آسيا وأفريقيا ما بعد الصحراء، عبر القرون التي تلت.

هذه العمليات تواصلت عبر التصادمات مع الاستعمار الأوروبي منذ القرن السادس عشر إلى هذا العصر. هذه المرحلة ذات أهمية خاصة بالنسبة للجدلية التي أقدمها في هذا الكتاب بسبب الآثار العديدة والمستمرة للاستعمار الأوروبي والسيطرة الغربية عموما على المجتمعات الإسلامية. كما شرحنا في الفصلين الأول والثالث، وكما عرضنا ببعض الأمثلة من الهند وتركيا وإندونيسيا، فإن تبني النماذج الأوروبية للدولة والمفاهيم الوضعية للقانون يتطلب إدماج المفاهيم المتناظرة مع مبادئ الدولة المدنية والحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة. هذا لا يعني الإدماج الشامل غير المشروط لكل ما هو غربي، ولكن فقط للتركيز على أن المجتمعات الإسلامية ليست بالمتجانسة كما أنها ليست بالاستثنائية. المسلمون الهنود، على سبيل المثال، ربما لديهم من الأرضية المشتركة مع جيرانهم الهندوس أكثر مما لديهم مع المسلمين النيجيريين والسنغاليين. أنا لا أقول إن الهوية الإسلامية ليست بذات قيمة، أو ليس هناك فروقات بين المجتمعات الدينية، إنما أقول إن المسلمين ومجتمعاتهم ليسوا الأفضل فقط بسبب انتمائهم الديني. هذه الموازنة بين اعتيادية وخصوصية المجتمعات الإسلامية أيضا ذات علاقة

ببعض المفاهيم والمصطلحات المستعملة في هذا الكتاب، في ما يتصل بمثيلاتها في التجربة الغربية.

أي مفهوم لعلمانية الدولة، في أي مكان، هو دوما ذو أبعاد تاريخية وسياقية عميقة. كل واحد من النظم الغربية، المقبولة بصورة شائعة اليوم كنظم علمانية، قد طور تعريفه السياقي الخاص والعميق عن طريق تجربته التاريخية الخاصة. بتحليل دقيق للتجارب الأمريكية والبريطانية والإيطالية والفرنسية والسويدية والإسبانية، أو أي تجربة غربية أوروبية أخرى، سنجد أنها متميزة ومتعينة بتاريخ وسياق تلك الدولة. مهما كانت المظاهر المشتركة التي يمكن ملاحظتها بين هذه النظم فإنها نتيجة مقارنة تحليلية في صورة إدراك متأخر، وليست نتيجة تناسق بين نماذج مرسومة مسبقا وتم تطبيقها عمدا لتصنع نتائج معينة. بالتأكيد إن معنى وتطبيقات مفهوم علمانية الدولة في أي واحدة من تلك التجارب محل نزاع واحتمالات متعددة عبر الزمن، وأحيانا في المناطق المختلفة في نفس البلد. كما عرضنا بأمثلة القضايا المثيرة للجدل حتى اليوم في الخطاب الديني في قسم الولاء الوطني أو إظهار الرموز الدينية في المؤسسات العامة في الولايات المتحدة، وتمويل الدولة للمؤسسات التعليمية في إنجلترا، فإن علمانية الدولة تحتمل مدلولات مختلفة باختلاف المجتمعات الغربية، وأحيانا باختلاف المناطق المتعددة التي تنتمي لنفس المجتمع، عبر الزمن.

هذه الانعكاسات تنطبق أيضا على المفاهيم والمصطلحات المركزية الأخرى التي ضمنتها في جدليتي لهذا الكتاب، مثل الحكم الدستوري والمواطنة والمنطق المدني. في كل هذه الأفكار، والأفكار المشابهة الأخرى، هناك علاقة جدلية بين التجارب المحلية والسياق الأصيل للمجتمعات المتعددة وبين المعايير والمبادئ العالمية التي يمكن استنباطها من تلك التجارب. ليس هناك مخطط مجرد وموضوع مسبقا ومتفق عليه لماهية الحكم الدستوري والمواطنة والمجتمع المدني والمنطق المدني. أياً كانت التعميمات التي يمكننا صنعها حول هذه الأفكار وما يتعلق بها فهي لن تعدو كونها تعميمات مبنية على مقارنات منعكسة من تجاربنا الواقعية، بعد الحقائق وعبر أزمان طويلة. لا مجتمع أو منطقة في العالم تملك قوة وسلطة تعريف هذه المفاهيم للآخرين، ولكن بإمكان كل المجتمعات أن يتعلم بعضها من تجارب بعض، وهو ما تفعله فعلا، حتى عندما لا يكون هذا التعلم مدركا

بوضوح أو معترفا به. معادلات القوى ومفاضلات المصادر – والتي تعمل اليوم لصالح المجتمعات الغربية ضد المجتمعات الأخرى – ربما تجعل تقدير هذه الحقائق (في استقلالية وتعاضدية المجتمعات الإنسانية) أكثر صعوبة. ربما تصبح هذه النقطة أكثر وضوحا حين نستعرض المدى الطويل للتاريخ الإنساني، ويمكنها أيضا أن تكون أوضح في تجلي تجاربنا اليومية في مقاومة ما هو مفروض علينا في حين نقبل المحاولات الصديقة والمحترمة التي تسعى للتأثير على آرائنا وسلوكياتنا.

على ضوء هذا الطرح فإن أي فكرة أو جدلية ذات علاقة بهذا الحوار عن الدولة المدنية والحكم الدستوري والديمقراطية، وما إلى ذلك، في الإطار الإسلامي، يجب ألا ننظر إليها فقط في إطار الثنائية المضللة والواهية بين المفاهيم والمؤسسات "الغربية" و"اللا غربية". هذه الحوارات في أي مكان في العالم هي عن المنجزات والرؤى المشتركة لكرامة الإنسان والعدالة الاجتماعية في الظروف المتماثلة في السياق المحلي والعالمي المعاصر. هناك أيضا تجارب تاريخية عميقة في مجال تبادل الأفكار والتجارب بين المجتمعات الدينية والثقافية المتعددة، بغض النظر عن تصورات الأصول والبدايات الداخلية والخارجية لتلك الآثار. بينما قد يصر الصفوة والأيديولوجيون على وجود فروقات أساسية "بيننا" و"بينهم"، إلا أنه كان هناك دوما تحاور وتبادل عميق عبر الحضارات القديمة وحضارات العصور الوسطى، حتى عهد الاستعمار وما بعده. ما زال بيننا وسيبقى في المستقبل من يصرون على ثنائية "نحن وهم"، وبالتأكيد فإن المصادمة والعدوانية تنتج دوما نفس الإصرار على المصادمة والعدوانية لدى الطرف الآخر.

التركيز على هذه المواقف القصوى في كلا الاتجاهين لن يقود سوى إلى دوامة لا معنى لها من العنف والتدمير المتبادلين. بدل البقاء على التبريرات الضيقة للمفاهيم والمؤسسات التي نصفها بأنها غربية، أو تجاهل التجارب التاريخية التي أتت من خلالها هذه المفاهيم والمؤسسات للمجتمعات الإسلامية، أختار متعمدا أن أبحث عن موازنة للنزاع حول المشروعية الثقافية للمفاهيم والمؤسسات مثل الحكم الدستوري وحقوق الإنسان وعلمانية الدولة، وغيرها من المفاهيم الضرورية من أجل إدراك حق تقرير المصير لجميع الناس، في كل مكان.[1] التحدي الأكبر الذي يواجه المسلمين في

المستقبل ليس في العيش مع الغرب، ولكن في العيش مع بعضنا البعض وضمان كرامة الإنسان والرفاه للجميع. التوافقات الإنسانية، في نظري، عميقة ومتعددة الأوجه في كل مكان، ومتجاوزة للحدود الدينية والثقافية والفلسفية والأيديولوجية لدرجة أننا دوما يمكن أن نجد أدلة على التعاون واتفاق المصالح، كما يمكن أن نجد دلائل الأذى من الطرف الآخر. الإشكالية – من أجل غرضنا هنا – هي زعم أن أصول ومواريث الأفكار والخطابات والمؤسسات تحدد تماما معانيها أو آثارها في كل السياقات.

رغم أن هناك الكثير من المظالم العميقة التي تكبدها الناس بسبب الاستعمار على تنوع أساليبه العنيفة، فإن الشعوب غير الغربية قد فهمت وتفاعلت مع الغرب من منظورها هي كذلك. كما ذكر أشيس ناندي فإن أحد أساليب الاشتباك كان في وضع الغرب كوجه من أوجه الحوار الداخلي بين تقاليد المجتمع الهندي. في وجهة النظر هذه، تم التعامل مع مفهوم الغرب بصورة متداخلة ومتسقة مع التجارب والنضال المحلي للشعوب غير الغربية. هذا التعامل مع الغرب بين عامة الشعوب يختلف عن منهج الصفوة في محاولتهم التغلب على الغرب في لعبته هو.(٢) مثل هذه البناءات البديلة للغرب تؤكد أن "الضحايا" يجب أن لا ينظر لهم فقط كضحايا، وليس عليهم بالضرورة أن ينظروا لأنفسهم كذلك. يجب ألا ننظر للمجتمعات المختلفة فقط من منظور أنها نقيض الغرب لأن هذه المجتمعات تعرف نفسها من خلال مفاهيمها وقيمها الخاصة بها، رغم أن الغرب يمكن أن يكون من عناصر ذلك التعريف. "الهند ليست فقط نقيض الغرب.. بل هي الهند لنفسها وبنفسها".(٣) مجتمعات ما بعد الاستعمار لديها بالفعل مفاهيمها وتجاربها الخاصة مع المؤسسات والمفاهيم المنعوتة عموما بالغربية. الكثير من هذه النظريات تنحرف عن النموذج الغربي للمعرفة الأكاديمية، ويمكن النظر لها كنقد مضمن للغرب. العبرة المقصودة هنا ليست في تحجيم تلك المعارضة، كما ليست في القبول أو الرفض غير النقدي للمعرفة الغربية، إنما في تنشئة تفاعل بناء وإيجابي بين وجهات النظر المتعددة. من المؤكد أن المفاهيم والمؤسسات مثل علمانية الدولة والحكم الدستوري وحقوق الإنسان أجزاء مهمة حقاً من تاريخ ما بعد العهد الاستعماري للمجتمعات غير الغربية، كما أنها قابلة لتقييمات وحوارات حيوية ومستمرة، بغض النظر عما تفعله أو لا تفعله المجتمعات الغربية مع هذه الأفكار.

بالإضافة لهذا التأكيد لدور الواسطة الإنسانية في المجتمعات غير الغربية في تكييف أي من المفاهيم والمؤسسات التي تجدها صالحة لها، فأنا كذلك أرفض الهجوم الثقافي والأيديولوجي المضاد من جانب تلك المجتمعات. هذا البعد يعكس حرص الإصلاحيين الإسلاميين على تنمية نموذج حداثي مضاد وكامل مما يؤمنون بأنه إطار إسلامي خالص ليصاقب النموذج الغربي. الناتج من هذا العمل، كما يبدو لي، كثيرا ما يكون فهما محدودا وثابتا للإسلام ونموذجا غير ناضج من الحداثة. هذا الحرص والحذر الشديد من الغرب يوضح، على العكس، انشغال الهاجس بالغرب في حين الحرص على إنكار أي قيمة لكل ما هو غربي. هذا ما يسميه بوروجيردي، الباحث الإيراني، "الاستشراق المعاكس" و"القومية".(٤) "الاستشراق المعاكس هو الخطاب المستعمل من قبل الصفوة السياسية والمثقفين الشرقيين، والذي يزعمون به الأخذ بهويتهم "الأصيلة" و"الحقيقية" ووضعها بين يدي الشعب. عملية المواءمة الذاتية هذه تعرض نفسها طرديا، في معظم الأحوال، كمعرفة مضادة للصورة الأوروبية للشرق".(٥) من المفارقة أن هذا الاستشراق المعاكس يشارك الخطاب الغربي المستشرق في الافتراضات الأساسية التي يسعى لتحديها. كونه في حد ذاته ناتجا من نواتج الاستعمار يحافظ الاستشراق المعاكس على قيمة البناء الغربي كمركز الانطلاق الذي يعرف منه نفسه، وبذلك ينطبق عليه "الهيام بالآخر المسيطر (الغرب)...، حتى في قدرتهم المكتسبة كمتحدثين ومؤلفين وممثلين فإن "الشرقيين" ما يزالون يتعرضون للتوجيه بواسطة المستمع والنص والجمهور العارض (غير المحلي)".(٦) الفرق الأساسي بين الاستشراق والاستشراق المعاكس هو أن الأخير "مهتم أكثر بتمثيل (أو الوصاية على) دائرته الشعبية المحلية أكثر من فهم الآخر المتوهم والسيطرة عليه".(٧) الاستشراق المعاكس في الخطاب الإسلامي يسعى لإرهاب المسلمين والسيطرة عليهم بدل تحريرهم عن طريق مواجهة الاستشراق الغربي.

ما أراه أن التحدي هو تجاوز هذا المنطق المضاد المشغول بما يسعى لمعاداته، حتى نصل لمنطق تفاعلي أسمى من ثنائية الغربي وغير الغربي. من وجهة النظر هذه قمت بالمناقشة الحرة لكل من المفاهيم والمؤسسات والخطابات التي وجدتها ذات صلة ومفيدة لجدليتي، بدل تجنب أي منها ببساطة على أساس أنها غربية. في التحليل الأخير فإن جميع وجهات

المقترح المعروض في هذا الكتاب مبنية على إيماني بإمكانيات التعاضد الإنساني لدرء مخاطر ضعفنا الإنساني المشترك تجاه ما يهدد حيواتنا ومعيشتنا. في عالمنا المعاصر، المتداخل المتفاعل مع بعضه البعض، يتوجب علينا أن لا نستهين بالإمكانيات الهائلة للتعاضد والحوار بين المجتمعات والحضارات، ما بإمكانه أن يساهم من أجل تفاهم متبادل أكثر واحتفاء بالتوافقات والفروقات معا.

الإسلام والدولة والمجتمع

أطروحتي المحورية من أجل مستقبل الشريعة ترتكز على الفصل بين الإسلام والدولة، مع تنظيم ورعاية العلاقة الطبيعية بين الإسلام والسياسة. ليس من الممكن أو المرغوب، في نظري، أن يحتفظ الناس في أي مجتمع بعقائدهم والتزاماتهم وهمومهم الدينية بعيدا عن خياراتهم وقراراتهم السياسية. إن الاعتراف بدور الدين وتنظيمه كمصدر شرعي لتوجيه القرارات السياسية أكثر صحية وعملية من إجبار المنطق الديني على الانحصار في مجال السياسات الهروبية. أؤمن أنه من الضروري أيضا أن نتحدى فوقية الشعار التجريدي للمنطق العلماني الخالص على المنطق الديني، حيث يصور الأخير كشكل جدلي أقل تماسكا وسلامة. نموذج الدولة الذي أقترحه لا يقلل، بأي صورة، من شأن أنماط العيش والتفكير والجدل الديني. مقترحي أيضا يرتكز على الإيمان بأن تصنيفات الفهم التي يوظفها الناس في حياتهم اليومية لا يمكن تقسيمها ببساطة إلى علمانية (أي غير دينية) وأخرى دينية. ما أريد توضيحه بهذه النقطة موضح بصورة ممتازة من جانب أشيس ناندي، في رفض النظرة العلمانية التي تقصي الدين من السياسة:

"إذا كنت ملتزما بجدية من أجل الديمقراطية لا يمكنك، عبر المدى الطويل، أن توقف الناس من المجيء بكليتهم للساحة السياسية، إذ ليس هناك من يفصل بين هويتيه الدينية والسياسية بالصورة التي تطلبها النظرية العلمانية. ليس هذا بالأمر الممكن نفسيا. ليس هناك أي دليل تجريبي – في الطب والتحليل والدراسات النفسية– يدلل على إمكانية أن يعيش الشخص العادي الصحيح بشخصيتين منفصلتين، واحدة اجتماعية والأخرى أخلاقية.

لن يجد هذا الشخص (خصوصا في اللحظات المصيرية) بدا من التعبير عن معتقداته العميقة في الحياة العامة، للتقليل من التشتت الداخلي".[٨]

لهذا فأنا أميز بين الإسلام والدولة، من جانب، والإسلام والسياسة من الجانب الآخر، لأجل الإصرار على الفصل المؤسسي في العلاقة الأولى وتشجيع الربط المتواصل في الثانية. ضمان الفصل المؤسسي بين الإسلام والدولة ضروري لتأكيد وتشجيع التداخل بين الإسلام والسياسة. كنت قد جادلت، في كتابات أخرى، بأن العلمانية والدين يحتاجان لبعضهما بصورٍ أساسية وعميقة.[٩] بعض هذا الاعتماد المتبادل يمكن إلقاء الضوء عليه كالآتي.

فمن جانب فإن التحول الداخلي للأديان مهم جدا لبقاء التقاليد الدينية وشرعية تجربتها. كل رؤية أصولية يعتقد بها الناس اعتقادا جازما اليوم بدأت كبدعة أو هرطقة من وجهة نظر مذهب أصولي آخر، وربما استمرت كذلك لليوم في نظر بعض أهل العقائد الأخرى. الفصل بين الدين والدولة ضروري لحماية الميدان القانوني والسياسي من أجل أن يجري هذا التحول كلما دعت له الحاجة. دون الدولة المدنية التي تسمح بحرية الاعتقاد والتعبير لن تكون هناك إمكانية للتنمية (بمعنى آخر: الحياة) ضمن أي مذهب ديني، ولن تكون هناك إمكانية للسلام ضمن وبين المجتمعات الدينية. الدولة المدنية تقوم بحماية الإمكانيات الفعالة لمنع أي مجموعة دينية إقصائية ومتسلطة من تهديد المصالح الأساسية لأي شريحة من الشعب. أتحدث عن "الإمكانيات" لأن الدولة لن تقوم بتحقيق هذه الأهداف بنفسها، كما أن التحول والتجديد الداخلي للتقاليد الدينية لن يحدثا دون الواسطة الإنسانية التي عمادها المتدينون، وأيضا فإن الحماية ضد حدوث التسلط الديني لن تكون دون المشاركة النشطة للمواطنين. لكن علمانية الدولة ضرورية لقيام وفاعلية هذه الإمكانيات.

وفي الجانب الآخر فإن العلمانية تحتاج للحصر بقيود كبيرة، من معاييرها المطلبية والتقنينية، لكي تتمكن من تحقيق غرضها، وهو حماية التعددية السياسية في المجتمعات متباينة الهويات. بكلمات أخرى فإن الدولة المدنية قادرة على توحيد المجتمعات المتباينة – عقائديا – عمليا في مجتمع سياسي واحد لأن متطلباتها الأخلاقية قليلة ومحدودة، وبالتالي فهي أقل عرضة لأن تكون مصدر اختلاف رئيسي بين المواطنين. بعبارة أخرى

أيضا فإن الدولة المدنية تشكل إطارا ضروريا لمفاوضة الخلافات الأخلاقية بين المواطنين، ولكن ليس لفضها وحلها بنفسها. يتبع لذلك أن الدولة لا تستطيع أن تبرر شرعية عناصرها بنفسها للناس (خصوصا لأهل الأديان)، مثل الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة. من الضروري، بالتأكيد، السعي إلى تأسيس مشروعية لمبدأ علمانية الدولة نفسه، وهو ما أحاول القيام به في هذا الكتاب. من أجل التوطيد الأخلاقي لهذه المذاهب، ولتعبيراتها المؤسسية، سيحتاج أهل العقائد للعودة لمصادر قواعدهم الدينية. لا أقول بأن هذا الأمر ضروري لجميع أهل الأديان في كل مكان، ولكني أرى بأن من الضروري الحفاظ على هذه الإمكانية متاحة على الأقل للمسلمين.

هذه العلاقة التكافلية بين الدين وعلمانية الدولة يمكن تلخيصها كالآتي: علمانية الدولة بحاجة للدين الذي يوفر المصدر المقبول شعبيا للتوجيه الأخلاقي للمجتمع السياسي، إضافة إلى المساعدة في إشباع وتهذيب حاجات أهل الدين في ذاك المجتمع. الدين، من الناحية الأخرى، بحاجة لعلمانية الدولة لموازنة العلائق بين المجتمعات المتباينة في معتقداتها وعقائدها التي تتقاسم نفس الرقعة السياسية. بعبارة أخرى فإن الوظيفة الحيوية للدولة المدنية في تنظيم الدور الاجتماعي للدين نفسه يتطلب شرعية دينية عند أهل الأديان، وهو غير ممكن إلا إذا انفتحت الإفهام الدينية التقليدية لعملية التطور وإعادة التفسير. نحن بحاجة – من أجل أن يحصل ذلك – إلى ضمانات علمانية الدولة والحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة.

غير أن هذا لا يعني أن المعتقدات الدينية للأغلبية يجب إلزامها على الأقلية، أو على أصحاب الرؤى أو المواقف المختلفة في الأغلبية نفسها، إلا بطريق قناعتهم وقبولهم الطوعيين عبر المنطق المدني. هذه المحدودية في قوة وحقوق الأغلبية هي ما أعنيه بضمانات علمانية الدولة والحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة. هذه المفاهيم والمؤسسات يتداخل بعضهما مع بعض بطرق عدة، لكن كل واحد منها ضروري في ذاته ولأسباب لا يمكن أن يخدمها غيره، كما تناولت في الفصل الثالث. على سبيل المثال فإن مبدأ حكم الأغلبية الديمقراطي يتم تفعيله بصورة كافية عبر مؤسسات الدولة، لكنه لا يمكن أن يعني السماح لأغلبية سياسية معينة بالاستيلاء على مؤسسات الدولة وإقصاء بقية القوى السياسية في البلاد. هذه هي العبرة في التمييز بين الدولة والسياسة، والذي عرضت له سابقا.

يضاف إلى ذلك أن اتفاق الجموع الغالبة بين الشعب ليس له أن يتعدى على حقوق الإنسان الخاصة بمواطن واحد، حتى إذا لم تكن هذه الحقوق مؤكدة بالممارسة. لهذا فإن الحقوق الأساسية يجب أن تكون مضمونة ضد المراجعة الدستورية، حتى لو أجازت الأغلبية الشعبية العظمى تلك المراجعة.

من المهم هنا أيضا التركيز على أن أطروحتي لا تدعو لنموذج برامجي معين لكيفية إعادة صياغة قواعد الشريعة في مجتمعات بعينها، مع أني أؤمن بأن الإصلاح الإسلامي ضروري من أجل شرعية وتناسق هذا النموذج المطروح للمسلمين، وأؤمن شخصيا بمنهج إصلاح معين، ولكني لا أصر عليه كشرط مسبق للإطار المقترح، وباستطاعتي قبول أي منهج إصلاح آخر يستطيع إنجاز الهدف المرغوب. بعيدا عن ادعاء توصيف معنى الشريعة وما يجب أن تكون عليه مبادئها، أسعى فقط لتشكيل وحماية البيئة التي أستطيع عبرها تقديم آرائي حول الإصلاح الإسلامي ونقاش الآراء المطروحة من قبل الآخرين، موضع ضمانات المنطق المدني.

لا أزعم أيضا بأني أقوم بحسم شامل لنقاشات قديمة ومتواصلة عن طبيعة الديمقراطية وعلمانية الدولة والحكم الدستوري، وما يتعلق بها. أنادي لإعادة التفكير في علمانية الدولة، وبالتحديد لقبول دور أوسع للإسلام في الحياة العامة، لكن هذا ليس، بأي صورة من الصور، زعما بوضع حل شامل للقضايا مثار الجدل المتعلقة بالسياسات العامة، مثل الإجهاض والتعليم الديني في مدارس الدولة. في حالة الهند، على سبيل المثال، لا أدعو لأن تقوم الدولة، أو يقوم قضاؤها، بإعادة تعريف مجال قانون الأحوال الشخصية للمسلمين بصورة حاسمة عن طريق إعادة تفسير بعض المبادئ المعينة من الشريعة، وبصورة معينة، إنما أحاول توفير إطار لمفاوضة الطريقة المثلى لموازنة حاجة المسلمين لقانون للأحوال الشخصية يتوافق مع الإسلام وذلك مع احترام حقوق الإنسان وحقوق المواطنة المتساوية الكاملة للنساء.

في المعنى الجوهري يسعى هذا الإطار المقترح لابتدار بناء مستدام وشرعي، نظريا ومؤسسيا، لعملية متواصلة، حيث تقبل مفاهيمنا للشريعة – بتفاعلها مع مبادئ الحكم الدستوري وعلمانية الدولة والديمقراطية – المفاوضة والحوار ضمن محاور مختلفة في مجتمعات متعددة. نجد في جميع المجتمعات – الغربية وغير الغربية – أن مفاهيم وتجارب الحكم

الدستوري والديمقراطية والعلاقة بين الدولة والدين والسياسة هي تشكيلات تعتمد على السياق المحلي بصورة قصوى، ومنوطة دوما بالظروف الاجتماعية والتاريخية، وقائمة على معايير معينة من الشرعية الثقافية. النموذج المقترح هنا يجمع بين تنظيم العلاقة بين الإسلام والسياسة وبين فصل الإسلام عن الدولة كوسيط ضروري لمفاوضة اتصال الشريعة مع السياسة العامة والقانون. في هذه العملية التدريجية، المتلمسة لمواقع خطاها، في تأسيس الإجماع الوطني من خلال المنطق المدني، قد تتفق تنويعات كثيرة من الأفراد والجماعات على قضية ما في حين تختلف حول أخرى، ومجهودات بناء الاتفاق على أي موضوع ربما تفشل أو تنجح، لكن أيا منهم لن يكون نهائيا وشاملا. مهما كان الناتج الجوهري لأي قضية، في أي فترة زمنية، فهو صنع، ويمكن تغييره، كناتج لعملية المنطق المدني المبني على المشاركة الحرة لجميع المواطنين. من المهم، لأجل أن تستمر هذه العملية وتزدهر، أن لا يتم فرض أي فهم معين للشريعة بالقوة الجبرية باسم الإسلام، لأن ذلك سيعطل الحوار والمنافسة الحرة.

وماذا عن الاختيار الحر والقناعة الدينية للمسلمين الذين يؤمنون بفكرة الدولة الإسلامية لفرض الشريعة عبر مؤسسات الدولة؟ هل يحرمهم هذا الإطار المقترح من حقهم في أن يعيشوا وفقا لالتزاماتهم الدينية؟ هل هؤلاء المسلمون مطالبون بالتنازل عن – أو على الأقل تأجيل – هذا الإيمان عندما يدخلون ساحة المنطق المدني؟ نقول إن من حق هؤلاء المسلمين تماما أن يعيشوا وفق الشريعة في حياتهم الخاصة، شريطة أن لا ينتهكوا حقوق الآخرين. ما يهمنا هنا هو زعم بعض المسلمين بحق فرض معتقداتهم على الآخرين، أي زعم الحق في انتهاك حقوق الآخر. هذا هو الزعم الأساسي الذي سعيت بقوة لتحديه من وجهة نظر إسلامية أصيلة، عبر الكثير من أجزاء هذا الكتاب، وسأحاول تلخيص اعتراضاتي هنا على هذا الزعم الأساسي.

الفصل بين الإسلام والدولة، كمرحلة أساسية أولى، ضروري لإمكانية الاعتقاد الديني والفكري ومن أجل استمرار مشروعيته وقيمته عبر الزمن. عن طريق حماية حريتي في عدم الإيمان فإن علمانية الدولة، كما عرفناها في هذا الكتاب، ضرورية لحريتي في الإيمان، والتي هي الطريقة الوحيدة التي يصبح للإيمان معها معنى ونتائج. زعم بعض المسلمين بحقهم وواجبهم

الديني في فرض الشريعة عبر مؤسسات الدولة يجب منعه الحيلولة دون تحقيقه عبر إقرار ضمانات الحكم الدستوري والمواطنة وحقوق الإنسان، لأنه يشكل جحودا مباشرا وشاملا لحق كل المواطنين في الإيمان بالإسلام أو بأي دين أو رأي آخر. ما يزيد التناقض أن إيمان بعض المسلمين بواجب فرض الشريعة عبر مؤسسات الدولة يجحد حتى قدرتهم أنفسهم على الدعوة لهذا الرأي. حتى أولئك الذين يؤمنون بالدولة الإسلامية التي تفرض الشريعة يحتاجون لحرية الرأي والدعوة له، وهو ما سيخسروه لو حققوا هدفهم، لأن الأفراد المسلمين الذين سيسيطرون على مؤسسات الدولة سيصبحون هم من يقرر معنى الشريعة وكيفية تطبيقها.

ولتوضيح هذه الفكرة أقول إن التوسل بالشريعة باعتبارها عقيدة ملزمة للمواطنين، وباعتبارها أمرا إلهيا فوق التقييم البشري، سيؤدي لفقدان مجال المنطق المدني، لأن المخاطبة والمفاوضة بين المحاورين لن تكونا على قدم المساواة. جوهر المنطق المدني هو أن تميز الأفكار لا يمكن عزله عن منطقها، وأن منطقها ذلك يجب أن يكون في إطار شروط مقبولة ومتاحة للجميع. المنطق المدني يتطلب أيضا الاعتراف بأن الوسائل مهمة كالغايات. لكن عندما يكون منطق قواعد الشريعة هو أنها ببساطة ما يعتقد بعضنا أنه إرادة وأمر الله، فإن جميع الآراء الأخرى يتم كبتها بصورة تلقائية وفعالة. من الصحيح أن الناس يختلفون حول الأفكار ومنطقها، لكن هذه الاختلافات تصبح فوق النقاش والمعارضة بين المواطنين إذا عرضت كزعم متجاوز ومطلق عند دين أحدنا. المسلم الذي يجادل في أن الربا يجب أن يمنع قانونيا لأنه حرام في الشريعة ربما يكون قادرا على عرض منطق سياسي عام لدعم هذا المطلب بحيث يكون بمقدور المواطنين الآخرين نقاشه، ومن ثم قبوله أو رفضه، دون التعرض للمعتقد الديني الذي لذلك المسلم، لكن إذا كان التحريم الديني هو نفسه المنطق فلن يبقى هناك مجال للنقاش مع بقية المواطنين. في نفس الوقت فإن المواطن المسلم لن يكون حرا تماما في اختيار الالتزام بهذا التحريم الديني بسبب قناعته الخاصة، إنما سيكون مجبرا على الانصياع للسلطة الجبرية للدولة.

النقطة التي يجب التركيز عليها هنا هي أن أي زعم لابتدار دولة إسلامية، أو أن الدولة هي الشريعة، في الحقيقة زعم باطل. كما ناقشنا في الفصلين الأول والثاني فإن شعار ضرورة الدولة الإسلامية لفرض الشريعة

وهم خطير، فالدولة مؤسسة سياسية لا يمكنها أن تكون إسلامية. لم يكن هناك أي اتفاق تاريخي بين المسلمين على معنى "الدولة الإسلامية" في هذا السياق. لم يتم الاعتراف بأي دولة من جانب جميع المسلمين كنموذج صحيح لهذا المفهوم. فكرة الدولة الإسلامية في السياق الحديث المعاصر متناقضة في أصلها مع الحكم الدستوري، وغير ممكنة تطبيقيا. لا يمكن أن تدار أي دولة بنجاح بناءً على شمول ما يقبله المسلمون كمبادئ للشريعة. أنا أركز على هذه النقطة هنا من أجل دحض المزاعم التي تقول بأن النماذج الفاشلة السابقة لأي "تجربة"، مثل تلك التي قامت في باكستان والسودان، كانت فقط لسبب التطبيقات السيئة لا لبطلان نموذج الدولة الإسلامية نفسه. الحقيقة التاريخية هي أنه لم تكن هناك أبدا دولة إسلامية، منذ أبي بكر، الخليفة الأول، إيران والسعودية ليستا دولتين إسلاميتين. هذه الحقيقة الماثلة تعود لأصل التناقض في الفكرة نفسها، وفي استحالة تطبيقها، وليس فقط بسبب تجارب سيئة يمكن تصحيحها في المستقبل.

من وجهة نظر تاريخية كانت حكومة المدينة المنورة في زمن النبي، عليه الصلاة والسلام، بطبيعة الحال نموذجا ملهما للقيم التي يجب أن يسعى المسلمون لأجلها، في الحكم الذاتي والشفافية والمحاسبة العامة. لكن تلك التجربة لا يجب نقاشها كنموذج للدولة الإسلامية التي يستطيع المسلمون استنساخها بعد انتقال النبي، عليه الصلاة والسلام، للرفيق الأعلى. إذا لم يكن هناك نبي آخر بين ظهرانينا اليوم – والمسلمون لا يقبلون بهذا الاحتمال – فإن حكومة المدينة المنورة تلك لا يمكن إعادة تأسيسها في أي مكان. فعلى مدى التاريخ الإسلامي كانت الدولة دوما مؤسسة سياسية، وليست دينية، رغم أنها لم تستوف، طبعا، نموذج الدولة المدنية كما عرفناه هنا. كما شرحنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب فإن التجربة التاريخية للمجتمعات الإسلامية، عموما، كانت واحدة من عمليات التمايز بين السلطتين الدينية والسياسية. سعى الحكام للحيازة على دعم الفقهاء والقيادات الدينية ليضفوا شرعية على سلطتهم السياسية، لكن السلطات الدينية ما كان بإمكانها أن تضفي تلك الشرعية لو نظر الشعب لها كظلال للدولة. بعبارة أخرى كان التمييز بين مؤسسات الدولة والمؤسسات الدينية ضروريا كما كان صعب الحفاظ عليه من ناحية الممارسة، لكلا الطرفين. هذا التنازع كان معناه أن أغلب نظم الحكم في التاريخ الإسلامي وقعت في تصنيفٍ يقع

في المنطقة الوسطى بين نموذجي الدولة (المدني والديني). لم يستطع أي من تلك النظم أن يحقق النموذج الكامل لالتحام السلطتين (الدينية والسياسية)، أو انسجامهما مع بعضهما، وفقا للمثال الأعلى للنبي الكريم، لكنها دوما – أي تلك النظم – كانت تزعم أنها أقرب لهذا النموذج (أو أكثر سعيا إليه) من النموذج المعاكس، أي الفصل الكامل بين السلطتين. الطريقة المثلى لتوضيح وموازنة هذا التضارب التاريخي، كما طرحت في هذا الكتاب، تكمن في التمييز بين الدولة والسياسة، حتى يتم عزل السلطة الإسلامية الدينية عن مؤسسات الدولة، في حين الاعتراف بنشاطها القانوني في الحياة السياسية للمجتمع.

وعلى العكس فمن المهم لنجاح هذا الإطار الموصوف أعلاه أن لا تصير الدولة نفسها صاحبة موقف معين في عملية مفاوضة دور الإسلام والشريعة في المجتمع. هذا هو ما أشرت له سابقا بـ"حياد الدولة تجاه الدين" كشرط أساسي، تحديدا لأن الحياد التام مستحيل بالنسبة للبشر. يجدر بالذكر أيضا أن الدولة ومؤسساتها، بما أنها ليست كيانات بشرية، فإن أي نشاط يجري باسم الدولة هو في الحقيقة نشاط موظفي الدولة الذين يسيطرون على أجهزتها المختلفة ويديرونها. هذه الحقيقة تعني لنا فقط التركيز على أهمية حياد جميع مؤسسات الدولة، ووكلائها، تجاه قضايا المذهب والممارسة الدينيين في المجتمع. يجب على الدولة أن لا تتدخل في عملية المنطق المدني، سواء لدعم التوجه العلماني أو الديني، وإنما تتدخل فقط لحماية الضمانات الدستورية أو الضمانات الأخرى للحوار الحر والمنافسة العادلة. بعبارة أخرى فإن دور مؤسسات الدولة يجب أن يكون محصورا في حماية المنطق المدني وفض النزاعات وفقا للمعايير والعمليات الدستورية والقضائية.

بما أن أولئك الذين يحكمون عبر مؤسسات الدولة لا يمكنهم أن يكونوا محايدين تماما، كما أشرنا سابقا، فإن الهدف هو ترويج حياد الدولة عبر ضمانات متنوعة لتأكيد المحاسبية السياسية والقانونية. هذا الدور المهم والحساس للدولة هو سبب ضرورة التمييز بين الدولة والسياسة وصعوبة صونه. هدف هذا التمييز، كما ناقشنا سابقا، هو ضمان نزاهة واستمرار مؤسسات الدولة، مثل الخدمة المدنية وأنظمة التعليم والصحة، وحمايتها من استغلال الحكومة المنتخبة لها، خصوصا عندما تكون متمتعة بدعم سياسي

قوي. حقيقة أن هذا التمييز لن يكون ذا حدود مستقرة ودائمة في أي مجتمع – حيث يسعى النشطاء السياسيون المتنوعون للحياز على سلطات أكبر – إلا أنه من الضروري الدفاع عنه لكفالة أداء مؤسسات الدولة، والعملية السياسية عموما، لمهامها بكفاءة. بما أن هذا التمييز لا يمكن أن يوضع في عهدة النشطاء السياسيين فإنه يتطلب تأسيس مبادئ الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة، كإطار ضروري للمنطق المدني، كما ناقشنا في ما سبق.

القيمة المكتسبة من حماية إمكانية الخلاف والتباين يمكن تقديرها عبر علاقة الرفض للأصولية واستمرارية التجديد في الحياة الدينية. من المعروف أن الكثير من البدع تندثر وتختفي عبر الزمن، لكن ليس هناك مذهب غالب ومهيمن اليوم لم يكن بدعة في بدايته (في نظر أغلبية ذلك الزمان). من هذا المنظور فإن على كل مجتمع ديني أن يحمي الإمكانية النفسية والاجتماعية، وحتى السياسية، للابتداع وللخلاف بين أعضائه، لأن هذا هو أفضل مؤشر لأمانة وأصالة المعتقدات والممارسات ضمن ذلك المجتمع. على المؤمنين البقاء دوما في مجتمعاتهم الدينية باختيارهم الطوعي الكامل، أو تركها بنفس الاختيار. ليست هناك، ببساطة، أي قيمة إنسانية أو دينية في الاعتقاد والممارسة الدينيين المفروضين بالقوة.

كل المبادئ والممارسات المشار لها أعلاه مقصود بها حماية وتأسيس مبادئ الانصياع الحر والأمين للشريعة من جانب المسلمين، وهي الطريقة الوحيدة السليمة لأن يكون المرء مسلما. من وجهة نظري فإن علمانية الدولة والحكم الدستوري وحقوق الإنسان، والمفاهيم والمؤسسات المتصلة بها، يمكن وضعها في خدمة الإخلاص للشريعة والالتزام الأمين بتعاليمها. هذا هو ما أعنيه عندما أقول إني بحاجة للدولة المدنية لكي أكون مسلما. أنا لا أقول إن الشريعة غير متسقة بطبيعتها مع الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والديمقراطية، ولا أدعو لجعلها مجرد تابعة لهذه المبادئ. فلا يصح عندي أن ننظر للقضية كمسألة نزاع بين الشريعة، من جهة، وبين الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والديمقراطية من الجهة الأخرى. هذا من ناحية، أما من الناحية الأخرى، وكما وضحت مسبقا وفي كتابات أخرى،[١٠] فإن شرعية هذه المبادئ تتنوع وفقا للمعتقد أو المشهد الثقافي والديني والفلسفي للشخص. بالنسبة للمسلمين فإن هذا سيتضمن، في الغالب، الاعتقاد في

اتساق هذه المبادئ مع الشريعة بصفتها النظام المعياري للإسلام، وهي نتيجة عمليات طويلة ومعقدة من الممارسة التفسيرية في إطار السياق المعين. لكن إذا كان كل هذا صحيحا فمن الممكن السؤال: لماذا إذاً أعارض تطبيقها كقانون وسياسة للدولة؟

هناك على الأقل مرحلتان من الرد على هذا السؤال، في إحداها نقول إن من الواضح أن ليس هناك أي فهم متجانس ومستقر للشريعة بين المسلمين بحيث يمكن فرضه عن طريق الدولة، وهذا الأمر صحيح حتى ضمن المذهب الواحد، سنيا كانت أو شيعيا، بله عبر المدارس والطوائف المختلفة. يجب التركيز أيضا، في هذه المرحلة، على أمر آخر: بما أن كل فهم للشريعة دوما نتيجة للتفسير البشري للمصادر الإلهية، فإن أي فهم لها سيعكس القصور البشري لهؤلاء الذين يفسرونها، بغض النظر عن إلهية تلك المصادر التي يستندون إليها. من هذه النظرة فإن الشريعة ستبقى دوما مفتوحة لإعادة التفسير والتطور، في تجاوب مستمر مع الحاجات المتغيرة للمجتمعات الإسلامية في الأماكن والأزمان المختلفة.

الاندثار التدريجي للحضارات الإسلامية وما تبعه من السيطرة الاستعمارية الأوروبية خلال القرون الثلاثة الماضية ساهما في التصلب المتزايد والتسلط والتهميش للشريعة بين المسلمين. من المفارقة أن بعض المسلمين وغيرهم كثيرا ما يلومون الشريعة والإسلام بصورة عامة على التخلف وضعف التنمية في المجتمعات الإسلامية. هذه النظرة غير صحيحة وغير مفيد عمليا. بما أن الشريعة والإسلام ليسا كيانين مستقلين يستطيعان فعل أي شيء بنفسيهما فإن تخلف المجتمعات الإسلامية لا بد وأن يكون نتيجة لما يفعله المسلمون وما يفشلون في فعله. لوم الشريعة والإسلام أيضا غير منتج لأنه يحول المسؤولية وإمكانية التغيير من المسلمين إلى شعارات تجريدية. لو كانت المشكلة في الشريعة نفسها إذن علينا أن ننتظر الشريعة لكي تصلحها بنفسها، أما إذا كانت المشكلة هي فشل المسلمين في تصحيح ما هو خاطئ في فهمهم للشريعة إذن تكون مسؤوليتهم أن يعرفوا كيف يصححونه ويطبقونه في الممارسة.

أقترح، من وجهة النظر هذه، إعادة تفسير بعض الوجهات التفسيرية التاريخية المعينة للشريعة، وهي: قوامة الرجل على المرأة واستعلاء المسلمين على غير المسلمين (نظام الذمة) والجهاد العدواني العنيف. حتى

إذا لم تكن أحكام الشريعة هذه مجازة كقانون وسياسة دولة فإن أثرها الأخلاقي والعاطفي على المسلمين سيضعضع روح الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة بصورة حادة. حين نأخذ السلطة الاجتماعية والأخلاقية للشريعة بين المسلمين بعين الاعتبار يصبح من غير الصعب التنبؤ بأن تترجم هذه الأحكام إلى اضطهاد النساء وغير المسلمين، وتأسيس مشروعية مثل هذا الاضطهاد برعاية الدولة أو بغير رعايتها. حتى لو تدخل القائمون على شؤون الدولة لإيقاف اضطهاد النساء وغير المسلمين عبر القوة الجبرية والتأديبية لأجهزة الدولة فالمتوقع أيضا أن يعتبر المسلمون هذا التدخل انتهاكاً للشريعة. إضافة لذلك فإن الحذر من هذه المقاومة "الشعبية" لتحرك الدولة ضد الاضطهاد قد يعتمد كمبرر وجيه من قبل مسؤولي الدولة لعدم التحرك. استمرار هذا المسلك بخصوص قضايا نوع الجنس (الذكورة والأنوثة) والعلائق المتبادلة بين أهل الأديان والعنف السياسي بصورة عامة قد يؤثر على بعض الأشخاص ويحضهم على التحرك الخاص والمباشر لفرض رؤاهم الخاصة للشريعة، زاعمين أنهم يعملون لمصلحة الإسلام ضد الدولة "الكافرة" و"اللا دينية".

نموذج الدولة المدنية المعروض في هذا الكتاب، كما أشرنا سابقا، ليس مشروطا بقبول منهج إصلاح إسلامي معين، لكني أرى أن الحاجة للإصلاح لا يمكن إنكارها. المنهج الإصلاحي الإسلامي الذي أراه مناسبا لتحقيق الدرجة الضرورية من الإصلاح هو المنهج الذي طرحه الأستاذ محمود محمد طه.[١١] هذا الكتاب ليس عن الإصلاح الإسلامي (الأمر الذي ناقشته بالتفصيل في كتابات أخرى)،[١٢] لكن قد يكون محبذا أن أشير إلى مقدمته المنطقية ومنهجه الاجتهادي. كما شرح الأستاذ محمود فإن الرسالة الأولى الأصولية للإسلام، بما فيها من الدعوة السلمية ونبذ الاضطهاد، تم تنزيلها ضمن آيات القرآن المكي.[١٣] لكن عندما هاجر النبي عليه الصلاة والسلام مع القلة المضطهدة من أتباعه للمدينة المنورة، في عام ٦٢٢، انتقلت التعاليم القرآنية لتوفير الحوائج الأساسية للمجتمع المسلم الجديد، والذي كان عليه أن يناضل من أجل البقاء في بيئة شديدة القسوة والعنف. بناءً على نهج القراءة التاريخية هذا فإن أحكام القوامة والذمة والجهاد العدواني العنيف كانت في الواقع ترخيصات وتنزلات للتعامل مع الحقائق الاجتماعية والاقتصادية لذلك الزمان، ولم تكن هي الرسالة الإسلامية المرادة للإنسانية كلها في المستقبل

المرجو. بما أن هذه الأحكام تم تقديمها من قبل علماء المسلمين باعتبارها تمثل الشريعة وذلك باستعمال مناهجهم التفسيرية الخاصة التي لم تكن مجازة بصورة مباشرة وصريحة في القرآن وسنة النبي، عليه الصلاة والسلام، فإن استخلاصات مختلفة عنها – أي عن تلك الأحكام – يمكن استنتاجها باستعمال منهج جديد. هذا التحليل، في نظري، يوفر منهجا متسقا ومنظما لتفسير عموم القرآن والسنة، بدل الانتقائية الانفعالية التي تظهر عند بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين الذين فشلوا في توضيح ما يحدث للآيات القرآنية التي اختاروا التغاضي عنها وعن المصادر السنية المؤيدة والمفصلة لها. لكن بما أنه يتوجب على هذا المنهج، أو أي محاولة أخرى للإصلاح الإسلامي، التطبيق في السياق الأساسي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، فإن توضيحا مختصرا لهذه الظروف ربما يكون محبذا هنا. أيا كان مستقبل الشريعة فلا بد له أن يتطور من داخل ماضيه القريب ووضعه الحالي.

التحول الاستعماري وضوابط ما بعد الاستعمار

كما ناقشنا سابقا في هذا الكتاب فإن من التضليل الجسيم أن نتحدث عن تقنين الشريعة بواسطة الدولة في التاريخ الإسلامي، لأن شعارات الدولة والقانون كانت مختلفة جدا في المعنى عن فهمنا لهذه المؤسسات في هذا العهد ما بعد الاستعماري. خلال الثلاثة قرون الأولى في التاريخ الإسلامي ظهرت ونمت وجهات متنوعة للشريعة، مثل الفقه وعلم الكلام، بواسطة علماء مستقلين كانوا يعملون خارج الإطار العام لأجهزة الدولة. بما أن هذه المجالات شكلت، في مجموعها، مادة ومنهج تعليم الحكام وموظفيهم، فمن الطبيعي أن تؤثر مبادئ الشريعة على إدارة العدل. لكن الشريعة ما كان لها أن تقنن بواسطة الدولة – في المعنى الحديث للتشريع المرتب لنظام القانون – ببساطة لأن الدولة لم تكن صاحبة السلطة في تقنين الشريعة. تلك السلطة كانت بيد العلماء، والذين كانوا يتمتعون بثقة مجتمعاتهم فيهم. الدول في ذلك الوقت لم تكن لديها القوة السياسية المركزية التي نجدها الآن عند الدولة الحديثة، كما لم تحاول أن توفر جهاز إدارة شاملة للعدل.

يتبع لذلك أن ليس صحيحاً الحديث عن الدور القانوني للشريعة، أو دورها في السياسة العامة، كأمر كان عند المسلمين ويجب أن يعيدوه لحياتهم اليوم بعد أن حازوا على استقلالهم السياسي من الحكم الاستعماري. من ناحية نجد أن من غير الممكن العودة لعهد ما قبل الاستعمار، بسبب التحولات المهولة في المجتمعات الإسلامية وفي شكل دولها. جميع المسلمين يعيشون اليوم في دول قطرية، تتسم بـ"نظام قانوني وإداري مركزي ومنظم بيروقراطيا بواسطة طاقم إداري مستحوذ للسلطة على ما يقع ضمن حدوده الجغرافية، ومحتكر لاستعمال القوة فيها".(١٤) من الناحية الأخرى فإن تشكيل وتنمية الشريعة من جانب العلماء المستقلين خارج إطار الدولة يخالفان التقنين والتنفيذ الخاص بالنموذج الأوروبي للدولة، والذي ورثه المسلمون من الحكم الاستعماري. كما شرحنا سابقا فإن تنفيذ الشريعة كقانون دولة لا يتسق وطبيعتها، لأن التنفيذ يتطلب اختيار بعض الآراء وتفضيلها على غيرها، في حين أن هذا الاختيار إنما هو حق ومسؤولية كل فرد مسلم بصفته - أي الاختيار - موضوع قناعة دينية. لهذا عارض العلماء المؤسسون للشريعة محاولات الدولة لتبني رؤاهم، ولم يدعوا السلطة الجامعة في تقرير حكم الشريعة في أي قضية لجميع المسلمين.(١٥)

هذا التقليد الذي كان عند علماء المسلمين القدامى كان بالتأكيد تقيا وذا نزاهة فكرية، كما وفر مرونة قيمة في الممارسات القانونية المحلية في إطار الدولة غير المركزية. لكن عند النظر إلى ذلك مقابل النظم القانونية الحديثة فإن السؤال البديهي هو كيف، وبمن، يمكن فض خلافات الرأي الشرعية والمنطقية بين المدارس المتعددة للشريعة حتى نقرر ما هو القانون الذي يجب تطبيقه بواسطة محاكم الدولة وبقية السلطات؟ المعضلة الأولية هنا يمكن شرحها كالآتي: من جانب نسلم بالأهمية الأولية للحد الأدنى من الوضوح في تقرير وتنفيذ قانون الدولة لأي مجتمع، هذا ويتطلب طبيعة ودور قانون الدولة، في الدولة الحديثة، تداخل عدد كبير من المشاركين والعوامل المعقدة التي من غير الممكن احتواؤها بمنطق إسلامي عقيدي. فيما من الناحية الأخرى فإن المنطق الديني ذو أهمية جوهرية للقوة الملزمة لمعايير الشريعة بالنسبة للمسلمين. رغم ذلك، وباعتبار تنوع الآراء بين علماء المسلمين، فإن ما ستقوم الدولة باعتماده كقانون، أيا كان، سيكون لا محالة معرضا لتهمة أنه تفسير باطل للمصادر الإسلامية من جانب بعض

المواطنين المسلمين في تلك الدولة. ضرورة الوضوح والاتساق في التشريع الوطني اليوم أقوى مما كانت عليه في الماضي، ليس فقط بسبب نمو وتعقيد دور الدولة على المستوى المحلي والوطني، بل أيضا لارتباط ذلك بتحقيق الاستقلال العالمي لجميع الشعوب ودولها.

إضافة لذلك فمن غير الممكن عكس أثر التحول الاستعماري لإدارة العدل، الذي قام باستبدال الظروف المؤسسية والمنهجية السابقة له، بصورة فعالة، عملت الشريعة تحتها في الماضي.[١٦] عندما بدأت المحاكم العلمانية الصريحة بتطبيق القوانين الأوروبية في القضايا المدنية والجنائية خلال العهد الاستعماري ومنذ الاستقلال في الأغلبية العظمى من المجتمعات الإسلامية، أصبح مجال الشريعة منحصرا، ومتزايدا في الانحصار، في قضايا الأحوال الشخصية (قانون الأسرة). لكن حتى في هذا المجال تواصل الدولة تنظيم وضع الشريعة كجزء من النظم السياسية والقانونية الواسعة للحكومة والتنظيم الاجتماعي.[١٧] من الناحية الأخرى فإن التنمية النسبية التي كانت في عهد الإمبراطورية العثمانية كانت برعاية المذهب الحنفي، الأمر الذى أدى في المحصلة إلى تقنين ذلك المذهب في منتصف القرن التاسع عشر. كان ذلك التقنين الأول من نوعه تاريخيا لقواعد الشريعة، وكان إشارة لتحول ملحوظ نحو النماذج الأوروبية للدولة وإدارة العدل بعيدا عن المناهج التقليدية السابقة لدور الشريعة في تلك المجالات. والمضمون الرمزي "للعهودات" العثمانية للقوى الأوروبية التي تفاقمت لحد إلغاء الخلافة، عام ١٩٢٤، أرخت للتحول المبرم نحو النماذج الأوروبية للدولة ونظامها القانوني، والتي صارت النماذج السائدة عبر العالم الإسلامي.

الاستعمار الأوروبي كان شديد النجاح، ليس فقط في مبلغ ومدى أثره، بل أيضا في تغيير نظام التجارة والاقتصاد العالمي، إضافة للمؤسسات السياسية والقانونية للمجتمعات المستعمرة. السؤال الذي يعنينا هنا هو فيما يخص أثر هذه الحقائق على علاقة الشريعة بالمسلمين وتطبيقها بينهم. هذا السؤال، بطبيعة الحال، ليس جديدا. إذ كان هناك خلال تلك الفترة توتر بين هذه التطورات المؤسسية وحاجة الإدارة اليومية للعدل لأن تكون ذات شرعية وفق مبادئ الشريعة، الأمر الذي كان يتطلب من الدولة، بصورة معقدة، أن تحترم استقلالية علماء الشريعة، لأن ذلك كان ضروريا لدورهم في إعطاء سلطة الدولة شرعيتها الدينية. كان مفترضا بالحكام أن يحموا

مبادئ الشريعة ويروجوا لها دون زعم السيطرة عليها أو الظهور بتلك الصورة.[١٨] هذا التوتر التقليدي تواصل في العهد الحديث الذي بقيت فيه الشريعة القانون الديني لمجتمع المؤمنين، مستقلا عن سلطة الدولة، بينما تسعى الدولة لتجنيد القوة الشرعية للشريعة لدعم سلطتها السياسية. هذا الاختلاط يزداد تأكيدا وتشابكا اليوم إذ إن المسلمين غير قادرين على إنكار السلطة الدينية للشريعة كما أنهم غير مستعدين لأن يعطوها السيطرة الكاملة على حياتهم لأنها لا توفر جميع المتطلبات الجوهرية والإجرائية التي يجب أن تكون عند أي نظام قانوني حديث شامل وعملي.[١٩] هذه المتطلبات النوعية أصبحت متوفرة بصورة أكثر فعالية عند الإدارة الاستعمارية الأوروبية عبر العالم الإسلامي مع أواخر القرن التاسع عشر، وبينما تجلت هذه العملية بصور مختلفة بين المجتمعات الإسلامية إلا أن تجربة الإمبراطورية العثمانية أتت بأبلغ النتائج الممكنة.

التنازلات التي قامت بها الإمبراطورية العثمانية للقوى الأوروبية، خلال القرن التاسع عشر، ضربت النموذج الذي صار معتمدا في تبني القوانين ونظم إدارة العدل الغربية. إذعان الإمبراطورية العثمانية أضفى شرعية للتغيرات، ليس فقط باسم تقوية الدولة وحماية الإسلام، بل ركز أيضا على الحاجة لضمان العدالة بين الرعية المسلمة، وعليه وضع لبنة الأساس لتبني النموذج الأوروبي للدولة ونظامها القانوني. "المجلة" العثمانية تم إصدارها خلال عشر سنوات (ما بين عامي ١٨٦٧ و١٨٧٧) من أجل تقنين أحكام العقود والأضرار وفقا للمذهب الحنفي، مدمجةً للشكل الأوروبي مع محتوى الشريعة. تضمنت المجلة أيضا بعض الإضافات المستقاة من مصادر مغايرة للمذهب الحنفي، وعليه وسعت من إمكانيات التخير "المقبول" من التقاليد الإسلامية الأخرى. مبدأ التخير بين المذاهب المعترف بها للشريعة كان مقبولا فعليا من الناحية النظرية، كما أشرنا سابقا، ولكن غير مطبق باعتبار مشروعية التطبيق العام. فتحت "المجلة" – عن طريق تطبيقها عبر مؤسسات الدولة – الباب لإصلاحات تالية أكثر توسعا، بغض النظر عن هدفها الأولي المحدود. هذا التوجه العام نحو الانتقائية في تخير المصادر الإسلامية والغربية للمفاهيم والمؤسسات القانونية، والتوليف بينها، لم يصبح فقط مبرما بل تم حمله أيضا لمستويات أعلى، خصوصا عبر أعمال الفقيه المصري عبد الرزاق السنهوري. المنهج العملي للسنهوري

كان يرتكز على نظرة أن الشريعة من غير الممكن إعادة تقديمها بشمولها أو تطبيقها دون التكيف القوي مع حاجات المجتمعات الإسلامية الحديثة، وقد استعمل هذا المنهج في إعداد وصياغة القانون المدني المصري لعام ١٩٤٨ والعراقي لعام ١٩٥١ والليبي لعام ١٩٥٣ والكويتي وقانونه التجاري لعامي ١٩٦٠ و ١٩٦١ بالترتيب.

هذه الإصلاحات أتت بالنتيجة المعقدة في جعل مجموعة قوانين تتضمن بعض أحكام الشريعة متاحة أكثر للقضاة وصانعي السياسة العامة، وقد تم تضمين تلك الأحكام عبر في عملية تخير بعض الجوانب، وتكييفها، لتدمج داخل التشريع الحديث. بدأت صياغة وتطبيق أحكام الشريعة كقوانين معتمدة على البناءات والمفاهيم القانونية الأوروبية. تم هذا الأمر أيضا، في غالب الأحوال، بواسطة خلط بعض المبادئ أو الآراء العامة أو الجزئية من مذهب فقهي ما مع تلك المستقاة من مذاهب أخرى، دون اعتبار القاعدة المنهجية أو النسق المفهومي لأي من المذاهب التي استند عليها. وجهة أخرى من هذا التعقيد هي أن هذا التوليف الجديد بين التقاليد القانونية الإسلامية والأوروبية كشف أيضا عن استحالة التطبيق النظامي المباشر لأحكام الشريعة التقليدية في السياق الحديث المعاصر.

النتائج القانونية والسياسية لهذه التنميات تكثفت أكثر بواسطة الأثر الكبير والواضح للاستعمار الأوروبي والتأثير الغربي العالمي في مجالات التعليم العام والتدريب المهني لموظفي الحكومة وقيادات العمل وبقية القطاعات ذات التأثير الاجتماعي والاقتصادي. التغييرات في المؤسسات التعليمية لم تقم فقط بزحزحة التعليم الإسلامي التقليدي، بل قدمت أيضا حيزا من المواد العلمانية التي عمدت لخلق نظرة كونية وتجربة مختلفة بين الأجيال الجديدة للمسلمين. أكثر من ذلك فإن احتكار علماء الشريعة المسلمين للقيادة الثقافية سابقا، في المجتمعات التي كان فيها مستوى التعليم بسيطا جدا، قد انحسر بدرجة كبيرة بسبب التعليم الجماعي الذي تنامى بسرعة، وأيضا بسبب تنامي التعليم العالي في العلوم والتقنيات والدراسات العلمانية. عليه فإن علماء الشريعة لم يفقدوا فقط احتكارهم التاريخي لمعرفة المراجع الفقهية، بل فقدت هذه المراجع نفسها أيضا وضعها كمصادر مقدسة وغير قابلة للفحص من قبل المسلمين العاديين (أي غير علماء الشريعة). في ما يخص التعليم القانوني خاصة فإن الجيل الأول من المحامين والقانونيين

تلقى تعليما عاليا في الجامعات الأوروبية والأمريكية ومن ثم عاد ليعلم الأجيال اللاحقة، أو ليلتحق بعض أبنائه بالسلم القضائي العالي.

وللتعميم أكثر فإن تشييد النماذج الأوروبية للدولة في جميع المجتمعات الإسلامية – كجزء من التنظيم العالمي المبني على نفس النموذج – قام بتغيير العلائق السياسية والاقتصادية والاجتماعية، بصورة جوهرية، عبر المنطقة كلها. عن طريق إدامة هذه النماذج محليا والمشاركة فيها خارجيا بعد الاستقلال أصبحت المجتمعات الإسلامية مقيدة بالالتزامات الوطنية والدولية لعضويتها في المجتمع الدولي. في حين أن هناك اختلافات واضحة في مستوى تنميتها الاجتماعية واستقرارها السياسي إلا أن جميع المجتمعات الإسلامية اليوم تعيش تحت نظم يقر نظامها الدستوري والقانوني باحترام حدود أدنى من الحقوق المتساوية وعدم الاضطهاد لجميع المواطنين. حتى عندما تفشل بعض الدساتير الوطنية والنظم القانونية في أن تعترف صراحة بهذه الالتزامات وتوفر شروطها بفعالية فإن حدا أدنى من الانصياع العملي تتم حمايته من جانب الواقع المعاصر في العلاقات الدولية. هذه التغييرات مبرمة ببساطة (أي غير قابلة للعكس)، برغم أن تطبيقاتها الكاملة ليست مرموقة بكفاءة عالميا أو مرصودة بدقة في الممارسة، حتى اليوم.

الجانب الآخر لهذه العملية التحديثية كان في جمود وتشويه دور الشريعة في الكثير من المجتمعات الإسلامية، الأمر الذي بدأ بقيام الإداريين الاستعماريين بصب الهويات والتقاليد في قوالب ثابتة من أجل تسهيل العملية الإدارية. من المفارقة أن هذا الميراث الاستعماري تم تمديده وترسيخه كمنطق للدولة بعد الاستقلال، ما أدى إلى عواقب وخيمة في ما يخص نزاهة ودينامية الشريعة. على سبيل المثال فإن التشريع الاستعماري للقوانين الهندوسية والإسلامية في الهند – وبناءً على تفضيل بعض القضايا المنصوصة دينيا للنظامين التقليديين المعقدين والمتداخلين – "جمد" بعض القوانين الخاصة بوضع المرأة، خارج سياق التطور المستمر للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية.[٢٠] عملية تشييد قانون الأحوال الشخصية تلاحمت مع الدين والتقاليد، وبذلك خلقت الزعم القانوني الوهمي بأن القوانين الشخصية للهندوس والمسلمين مستقاة من نصوصهم المقدسة، وأن الهندوس والمسلمين "مجتمعات متجانسة تتبع قوانين متماثلة".[٢١] في تركيا يكشف تاريخ الجمهورية عن نمط آخر من تحجير الشريعة عبر سيطرة الدولة على

الإسلام من أجل الحفاظ عليه خارج السياسة والمجال الاجتماعي العام في آن معا. هذا النموذج العلماني الأتاتوركي، والذي تم تطبيقه عبر سلسلة من القوانين المجازة بين عامي ١٩٢٢ و١٩٣٥، ينظم كل النواحي المجتمعية للإسلام ويسيطر عليها في الحياة التركية، وبالتالي يحدد المجال الشخصي الخاص بصفته المجال الوحيد المقبول للاعتقاد والالتزام الديني.

وإيجازاً يمكن القول إنه في كل مرة استعملت الدولة لفرض الشريعة كان الناتج عبارة عن مجموعة من المبادئ المنتقاة بحذر، بمعزل تام عن مصادرها الشرعية المنهجية. أصبحت الشريعة مجمدة بهذا الأسلوب، ووضعت في قالب متصلب كرمز للهوية المجتمعية وميدان للتنافس من أجل السلطة السياسية. بالإضافة لكونها أصبحت قابلة للاستغلال السياسي فإن استباحة الشريعة من قبل الدولة جعل من الحيازة على مقاليد الدولة نفسها هدفا رئيسيا لأولئك الداعين للفرض الجبري للشريعة عبر مؤسسات الدولة، وسواء نجح هؤلاء أم لم ينجحوا فإن هذه الصيغة تجعل من الشريعة نفسها رمزا للحكم الاستبدادي التعسفي المتسلط بين الشعب بصورة عامة، وفي نفس الوقت فإن الإمكانيات الخلاقة والتحريرية للشريعة تحجم وتقيد بواسطة الجمود البيروقراطي لمؤسسات الدولة.

إعادة تشييد الدور التحريري للشريعة

بالنسبة للمسلين فإن الشريعة يجب أن تكون معروفة ومعاشة كمصدر لتحرير وإدراك النفس، وليس كحمل ثقيل من التقييدات القاهرة والعقوبات القاسية. ليس هناك من فعل، أو امتناع عن فعل، له صلاحية في اعتبار الشريعة ما لم يتم القيام به بصورة طوعية، وليست هناك أي فضيلة دينية في الانصياع المجبر. من هذا المنطلق أرى ضرورة هذا الإطار المقترح لإعادة تشييد وحماية الدور التحريري للشريعة. الدعامتان اللتان بمثابة الرجلين لجسد هذا النموذج المقترح هما الفصل المؤسسي بين الإسلام والدولة، من ناحية، وتنظيم الدور الاجتماعي والسياسي للإسلام، من الناحية الأخرى. هذا الإطار، كما ركزنا منذ البداية، لا يمانع تطبيق بعض مبادئ الشريعة عبر مؤسسات الدولة، ما دامت مدعومة من المنطق المدني بحيث أن جموع الشعب لها استطاعة أن تناقشها، ومن ثم تقبل بها أو ترفضها،

دون التطرق لكونها معتقدا دينيا لبعض الشعب. إضافة لذلك، مثل كل قضايا السياسة العامة والتشريع، فإن تفعيل ما قد يراه البعض حكم من أحكام الشريعة عبر مؤسسات الدولة يجب أن يكون مستوفيا لضمانات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان. لكي أكون واضحا في هذه النقطة أقول إن كل المواطنين أحرار في الالتزام بمعتقداتهم الدينية والفلسفية الخاصة ما دامت لا تتعدى على حقوق الآخرين، لكن إذا أراد المسلمون، أو غيرهم من أهل الأديان، أن يستعملوا مؤسسات الدولة لتطبيق أي مبدأ أو حكم يعتقدون هم أنه من وصايا دينهم، يتوجب عليهم حينها أن يعرضوا ما يؤكد أن هذا المبدأ أو الحكم متسق مع ضمانات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان، وأن يقنعوا بقية المواطنين به عبر المنطق المدني.

هذا الجمع بين الفصل المؤسسي للإسلام عن الدولة، من جهة، وتنظيم دوره السياسي من الجهة الأخرى، ضروري لحماية الشريعة من الاستغلال بواسطة الصفوة الحاكمة، وبالتالي إتاحة دور أكثر قوة وشرعية لها في الحياة العامة للمجتمعات الإسلامية. بما أنها ظهرت وتفاعلت منذ البداية خارج إطار الدولة فبإمكان الشريعة أن تتجدد بنفس الطريقة، وفقا لطبيعتها الأصيلة والضرورية كالتزام طوعي من جانب المسلمين لا عبرة في فرضه. قيم الشريعة يمكنها أن توفر قاعدة فعالة للنقد القوي والإيجابي للعسف السياسي، ولمواجهة الاستغلال والظلم الاجتماعي. أيا كان الغرض الاجتماعي النبيل الذي يسعى له دعاة الدولة الإسلامية فإن هذا الغرض لا يمكن إدراكه إلا إذا انطلق واستدام من داخل المجتمع المدني وتحرر من كبت وتقييد بيروقراطية مؤسسات الدولة.

لنرتقي بهذه الرؤية لمستقبل الشريعة يصبح من الضروري أيضا أن نقدر ونحاول أن نصلح المخاوف الجادة للكثير من المسلمين من أن النموذج المقترح سيؤدي بالضرورة إلى علمنة المجتمع نفسه واضمحلال دور الإسلام في الحياة العامة. هذه المخاوف، في نظري، مبالغ فيها، حيث إن المؤمنين سيجدون دوما وسائل للتعبير عن قناعاتهم عبر العملية السياسية والعلاقات الاجتماعية. كما ناقشنا سابقا فإن الاعتقاد الديني والتقوى إذا تدهورا في أي مجتمع من غير الممكن إرجاعهما عبر الفرض أو التحريض بواسطة مؤسسات الدولة، بل على العكس فإن تدخل الدولة في قضايا المعتقد الديني والممارسة مفسد بصورة عميقة للدين، لأنه يهيئ البيئة

الطبيعية للنفاق الذي حذر منه القرآن أكثر من مرة. وبالتحديد؛ هذا التدخل أيضا مدمر لفعالية وشرعية الدولة لأنه يدعم الاضطهاد الديني ويمهد للعوامل المبهمة والشخصية في الإدارة العامة، كما سنوضح أدناه.

قد يكون من المحبذ أيضا أن نوضح الهدف والمنطق من وراء الإصرار على الدور الاجتماعي للإسلام في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. مصطلح الشريعة غالبا ما يستعمل في الخطاب العام وكأنه مرادف للإسلام نفسه، أي الجمع الشامل من التزامات المسلمين سواءً في المعنى الديني الشخصي الخاص أو في ما يخص المفاهيم والمؤسسات الاجتماعية والسياسية والقانونية، غير أن الشريعة في الحقيقة هي الباب والممر لأن يصبح المرء مسلما، ولكنها لا تشمل كل إمكانيات المعرفة الإنسانية والتجربة المعاشة للإسلام. عليه فإن الإسلام أوسع بكثير من الشريعة، برغم أن معرفة والتزام الشريعة هما الطريق لإدراك الإسلام كمبدأ توحيدي في الحياة اليومية للمسلمين. يجب التركيز أيضا على أن أي مفهوم للشريعة هو دوما بالضرورة مستقى من التفسير البشري للقرآن والسنة، ويعكس أكثر ما يعكس قصور فهم البشر وسعيهم المستمر للالتزام بتعاليم الدين ضمن قدراتهم الاستيعابية المحدودة بسياقاتهم التاريخية المعينة. من الواضح بالنسبة لي كمسلم أن ليس بإمكان أي مفهوم للشريعة أن يكون مطلق الكمال أو أن يكون تمثيلا أبديا للوصايا الإلهية، وذلك ببساطة بسبب محدودية التجربة والفهم البشريين. من الواضح أيضا، رغم ذلك، أن التجربة والفهم البشريين هما الطريقة الوحيدة التي يمكن عبرهما للقرآن وسنة النبي، عليه الصلاة والسلام، أن يصبحا حاضرين في حياتنا، وأن يصبح لهما أثرهما التغييري في تصرفاتنا وأنماط سلوكنا.

قد تكون هناك أسباب مقدرة لمخافة بعض المسلمين من احتمال علمنة مجتمعاتهم بمعنى تدهور القيم الدينية فيها، لكن هذا الأمر لا يمكن ترميمه بواسطة تدخل الدولة في الحياة الدينية للأشخاص ومجتمعاتهم. الحل الأمثل لهذه القضية لا بد وأن يكون قائما على المستوى الطوعي للمجتمع المدني، وليس عبر مؤسسات الدولة. أن نتوقع من الدولة أن توسع وتعمق القيم الدينية يعني منطقيا افتراض أن موظفي الدولة وبيروقراطييها الذين يديرون مؤسساتها المتنوعة يشتركون معنا، على الأقل، في مستوى الإيمان الذي نريد الترويج له، بله أن يكونوا قادرين على التأثير في الآخرين نحو

مستويات أعلى من التقوى. النفاق والفساد هما النتيجة الحتمية لجعل العوامل الشخصية، مثل التقوى الدينية، مقياسا من مقاييس تعيين وترقية الموظفين في المناصب البيروقراطية. نفس الأمر سيكون صحيحا بالنسبة لعمل بيروقراطيات الدولة التي ستتولى مهمة ترويج التدين والأخلاق في المجتمع عموما.

من المفارقة أن الدعاة البارزين لقيام الدولة الإسلامية، مثل أبي الأعلى المودودي وسيد قطب، دعوا إلى نموذج "سوفيتي – فاشي" للدولة الشمولية التي يفترض بها أن تقوم بتحويل المجتمع إلى صورة منسوخة من الحزب الحاكم.(٢٢) الخلل الأساسي في فكرة الدولة الإسلامية هو أن المنطق في توسل السلطة الدينية أو الأخلاقية يمكن عكسه بسهولة كبيرة، بحيث يصبح الدين نفسه مطية للقوة السياسية عبر التقنيات الضليعة في أجهزة الدولة الحديثة بدل أن تكون القوة السياسية منظمة من قبل السلطة الدينية ومنصاعة لها. من المستحيل أيضا تمييز التوسلات الكاذبة للدين بغرض القوة السياسية من المبادرات حسنة النية. كما ناقشت سابقا فإن الدولة بطبيعتها كمؤسسة معينة بالحد الأدنى من المطالب الأخلاقية ولا يمكنها أن تجسد أو تتملك أخلاقيتها المستقلة. الأحكام والمسؤوليات الأخلاقية من خاصيات البشر وليست من خاصيات المؤسسات المجردة. أن نصف الدولة بأنها إسلامية لا يعني إلا حماية البشر الذين يعملون عبر أجهزتها من مسؤولية قراراتهم وأفعالهم.

كما تكشف التأملات في تجارب المجتمعات الإسلامية وغيرها بسرعة فإن الدور الاجتماعي للدين تتم مفاوضته وإعادة مفاوضته بصورة متواصلة بين المشاركين المختلفين. بما أن هذه العملية عميقة في سياقيتها، برغم ذلك، فإن الدور المعقد للدين في الحياة السياسية لأي مجتمع يجب فهمه في أطره المعرفية والسياسية والثقافية الخاصة. استعمال مصطلحات كـ"علمانية الدولة" و"علمنة المجتمع" قد يكون محبذا في تمييز المناهج المختلفة للدور الاجتماعي للدين، ولكن مثل هذه المصطلحات لا يمكن أن تكون بديلة للتحليل السياقي العميق لكل ظرف بمصطلحاته الخاصة. ليس هناك ببساطة تعريف عالمي للعلمانية على أنها فصل الدين عن الدولة، أو للعلمنة على أنها تقليص دور الدين في الحياة العامة. تجربة كل مجتمع على حدة مع أي من المصطلحين، أو مع كليهما، متعينة بذلك المجتمع ودينه (أو

أديانه)، ولا يمكن زرعه أو تطبيقه في مجتمع آخر. من أجل غرضنا هنا بالذات نقول إن فصل الإسلام عن الدولة مطلوب من أجل المفاوضة النشطة والشرعية للدور الاجتماعي للإسلام في كل مجتمع وفقا لسياقه الخاص. عليه فإن نموذج الدولة الذي أدعو له في الحقيقة خطاب تهيئة لترويج دور الإسلام في الحياة العامة. لكن هذه العملية التفاوضية، كما ركزت أكثر من مرة، مرتبطة بضمانات الحكم الدستوري وحقوق الإنسان من أجل دور المنطق المدني في إعداد وترسيخ السياسة العامة والتشريع. الحد الأدنى من العلمانية في فصل الدين عن الدولة هو الشرط الأولي لأجل دولة أكثر ازدهارا وعمقا وقبولا للمفاوضة، والتي تتضمن أجهزتها الخطاب الديني وتصبح بالضرورة متعينة بكل مجتمع على حدة في سياقه التاريخي.

في التحليل الأخير أقول إن الدولة تستطيع أن تخدم المجتمع الإسلامي في قضايا العدالة الاجتماعية والسلام والخير والفضيلة عن طريق إتاحة وتهيئة الفرصة لإدراك هذه المثل عبر الخطاب المدني وهيكل الحياة السياسية. الحياد المقترح للدولة تجاه الدين مطلوب بالتأكيد للتنمية المستقبلية للشريعة نفسها. كما قلت سابقا فإن الإجماع واحد من المصادر والمناهج التأسيسية الأولى الشريعة. نحن قبلنا اليوم، عبر الإجماع المتواصل من الأجيال المسلمة السابقة، بأن القرآن هو التمثيل الصحيح للوحي الإلهي الذي تلقاه النبي، عليه الصلاة والسلام، قبل أكثر من أربعة عشر قرنا. مصداقية مصادر السنة في أنها التمثيل الصحيح لما قاله النبي عليه الصلاة والسلام أو أقره أيضا مبنية على الإجماع. أيا كان ما هو مقبول عند بعض المسلمين كجزء من الشريعة فإنه مبني على إجماعهم ببساطة إذ ليس هناك "بابا" أو أي كائن بشري أو مجموعة تمتلك سلطة أبتدر أي مبدأ من مبادئ الشريعة. هذه الوظيفة وغيرها من الوظائف الحيوية للإجماع بين المسلمين ستصبح عرضة للإفساد والتشويه الكاملين لو سمحنا لبيروقراطيي الدولة بالسيطرة وتوجيه النقاشات والنزاعات بين المسلمين. كما ذكرنا سابقا فيما أن كل أصولية دينية معاصرة إنما بدأت كهرطقة أو بدعة فإن علينا أن نحمي إمكانية الاختلاف، بل ونحتفي بها، من أجل ضمان تواصل التنمية المستقبلية للشريعة. نحن في كل أطروحة مختلفة نقهرها إنما نفقد إمكانية فكرة أو مبدأ قد ترغب الأجيال المسلمة القادمة أن تتبناه كجزء من إسلامها. أقول يجب أن لا تكون لأي بشر القدرة على السيطرة على ما قد يرغب الآخرون في

الإيمان به أو رفضه، ولهذا أؤمن بأن الشريعة لن يكون لها أي مستقبل بالنسبة لي كمسلم لو تم السماح لبعض المسلمين بأن يفرضوا علي ما يجب أن يكون وما لا يجب أن يكون جزءا من تجربتي الدينية، باسم الدولة الإسلامية المزعومة. هناك الكثير من الوظائف الشرعية للدولة، مثل توطيد الأمن وفض النزاعات وتوفير الخدمات الأساسية، ولكن سلطتها لا يمكن ولا يجب أن تمتد إلى تقرير ما هو من الشريعة وما هو ليس منها.

هوامش ومراجع

(1) An-Na'im, Abdullahi Ahmed (عبد الله أحمد النعيم). 2006. African Constitutionalism and the Role of Islam. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

(2) Nandy, Ashis. 1983. The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism. Delhi: Oxford University Press, pp.xiii

(3) Nandy 1983, 73.

(4) Boroujerdi, Mehrzad. 1996. Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, pp.10, 14, 19.

(5) Boroujerdi 1996, 11-12.

(6) Boroujerdi 1996, 12-13.

(7) Boroujerdi 1996, 13; emphasis added.

(8) Nandy, Ashis. 2006. Talking India: Ashis Nandy in Conversation with Ramin Jahanbegloo. New Delhi: Oxford University Press, pp.103-104.

(9) An-Na'im, Abdullahi Ahmed (عبد الله أحمد النعيم). 2005. "The Interdependence of Religion, Secularism, and Human Rights: Prospects for Islamic Societies." Common Knowledge 11(1): 56-80.

(١٠) عبد الله أحمد النعيم، نحو تطوير التشريع الإسلامي، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين، سيناء للنشر، القاهرة ١٩٩٤.

(١١) محمود محمد طه. ٢٠٠٢. نحو مشروع مستقبلي للإسلام: ثلاثة من الأعمال الأساسية للمفكر الشهيد. تقديم أسماء محمود محمد طه والنور محمد حمد. الكويت: دار قرطاس.

(12) An-Na'im (عبد الله أحمد النعيم). 1990.

(13) An-Na'im (عبد الله أحمد النعيم). 1990, 10-22.

(14) Gill, Graeme. 2003. The Nature and Development of the Modern State. New York: Palgrave Macmillan, pp.2-3.

(15) Weiss, Bernard. 1998. The Spirit of Islamic Law. Athens, Ga.: University of Georgia Press, pp.120-22.

(16) Hallaq, Wael B. 2004. "Can the Shari=a Be Restored?" In Yvonne Haddad and Barbara Freyer Stowasser, eds., Islamic Law and the Challenges of Modernity, 21-54. Walnut Creek, Calif.: AltaMira.

(17) Coulson, Noel J. 1964. A History of Islamic Law. Edinburgh: University of Edinburgh Press, pp.218-25.

(18) Imber, Colin. 1997. Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp.25.

(19) Gerber, Haim. 1999. Islamic Law and Culture 1600–1840. Leiden: Brill, pp.29.

(20) Agnes, Flavia. 1999. Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India. New Delhi: Oxford University Press, pp.42.

(21) Agnes 1999, 43.

(22) Mawdudi, Abul A'la (أبو الأعلى المودودي). 1980. Human Rights in Islam, 2d ed. Leicester, Eng.: Islamic Foundation.; Shepherd 1996.

الفهرس

تقدم ٥

الفصل الأول: الدولة المدنية وسيلة التدين في المجتمع ٢٩

الفصل الثاني: الإسلام والدولة والسياسة من منظور تاريخي ٧٧

الفصل الثالث: الحكم الدستوري وحقوق الإنسان والمواطنة ١٣١

الفصل الرابع: الهند.. علمانية الدولة والعنف الطائفي ١٩٥

الفصل الخامس: تركيا.. تناقضات العلمانية السلطوية ٢٤٩

الفصل السادس: إندونيسيا.. واقع التنوع وآفاق التعددية ٣٠٣

الفصل السابع: السودان والفداء.. بطلان مفهوم الدولة الدينية ٣٦١

خلاصة: التفاوض حول مستقبل الشريعة ٤٣٥

الأطروحة الأساسية في هذا الكتاب هي ضرورة الفصل المؤسسي بين الشريعة الإسلامية وأجهزة الدولة، رغم العلاقة العضوية واللازمة بين الإسلام والسياسة لدى المجتمعات الإسلامية. وذلك مع التسليم بأن العلاقة بين الدين والدولة والسياسة يجب أن تقوم على أساس الحوار والتفاوض المستمر في الإطار الخاص بكل مجتمع، وليس بفرض صيغة محددة، سواء كان ذلك بدعوى الفصل الكامل أو الجمع القاطع بين الدين والدولة.

وهذه الأطروحة هي مجرد إطار عام ومنهج للنظر في علاقة الدين بالدولة والسياسة. فقولي بضرورة الفصل بين الدين والدولة لا يعني إقصاء الدين عن الحياة العامة للمجتمع، بل إنني أدعو لذلك من أجل إتاحة الفرصة لدعم الدور الجوهري للدين الذي يتحقق في قلوب وعقول المسلمين ومن خلال سلوكهم اليومي، وليس بإرادة مؤسسات الدولة التي تخضع حتماً لتأثير المعتقدات الدينية والمصالح الدنيوية للقائمين عليها. وقولي باستمرارية الربط بين الدين والسياسة هو إقرار بهذه الحقيقة القائمة في الواقع شئنا أم أبينا. إنني أدعو إلى ضبط وتنظيم علاقة الدين بالسياسة بما يضمن حياد مؤسسات الدولة تجاه عقائد الناس الدينية التي لا تصح مع الإكراه الذي يؤدي حتما إلى النفاق. ولقد استخدمت مصطلح "علمانية الدولة" في هذا الكتاب لتمييز ما أقول عن العلمانية كفلسفة عامة للحياة من غير اعتبار للمرجعية الدينية من ناحية. فالفهم الشائع لدى المسلمين عامة أن مفهوم العلمانية دائما يعني العداء للدين، أو على الأقل إقصائه عن الحياة العامة للمجتمع. ولتفادي مضار هذا التعميم المضلل، فأرجو أن يلاحظ القارئ أن صفة "العلمانية" تلحق بالدولة لا بالمجتمع. ولا يعني فصل الإسلام عن الدولة إقصاء الإسلام عن السياسة، والتشريع، والحياة العامة بشكل كلي، شريطة أن يدعم ذلك بالمنطق المدني، وأن يخضع لمبادئ الحكم الدستوري، وحقوق الإنسان. كما أنني استخدم عبارة "الدولة العلمانية" أو "علمانية الدولة" لأميز ما أقول عن دعوة بعض الجماعات الإسلامية للدولة المدنية وهم يقصدون بذلك فهمهم للدولة الإسلامية التي تكتسب صفة "المدنية" من أن القائمين عليها ليسوا من رجال الدين.

تصميم الغلاف: أحمد مراد

ميريت